KARL LÖWITH

HEIDEGGER, PENSADOR DE UN TIEMPO INDIGENTE

Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

Traducción de
Román Setton

Primera edición en alemán, 1984
Primera edición en español, 2006

Löwith, Karl
Heidegger, pensador de un tiempo indigente : Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX - 1ª ed. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
368 pp. ; 21x13,5 cm. (colec. Filosofía)

Traducido por: Román Setton

ISBN 950-557-678-1
1. Filosofía-Siglo XX. I. Setton, Román, trad. II. Título
CDD 190

Título original: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*
ISBN de la edición original: 3-476-00515-1

El Salvador 5665 / 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-678-1

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

1932

LO QUE HOY EN DÍA, bajo el nombre de filosofía de la existencia,* determina la problemática de la filosofía en general procede históricamente de la ruptura con la época de la filosofía que en su última etapa está marcada por la culminación del idealismo alemán en Hegel. En la hegeliana culminación consciente de una tradición de más de dos mil años se manifiesta un fin, y con él, la necesidad de un nuevo comienzo de la filosofía. Los términos más comunes en los que se expresa polémica y positivamente esta utilización de Hegel son "realidad efectiva" y "existencia". Esta acentuación polémica de las relaciones efectivas de la existencia se dirige contra la "razón", unificada por Hegel con la realidad, y, junto a ella, de modo más amplio, contra la filosofía como mera teoría, contra el "contemplar" y "comprender" la realidad de un modo meramente racional. En esta oposición a Hegel coinciden todos los hegelianos prominentes de izquierda de la década de 1840, por más que en lo demás tengan pensamientos tan esencialmente diversos, como Feuerbach, Marx, Stirner y Kierkegaard. El concepto de Feuerbach opuesto al "pensamiento abstracto" de Hegel es "intuición sensible" y "sensación"; el concepto opuesto de Marx, "actividad sensible" o "praxis"; el concepto opuesto de Stirner, "interés" egoísta; y el de Kierkegaard, la decisiva "pasión"

* Sobre los términos "filosofía de la existencia" y "existencialismo" se puede consultar Hans-Georg Gadamer, "Existencialismo y filosofía existencial", en *Los caminos de Heidegger*, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 2002, pp. 62-72. [N. del T.]

de la interioridad de la existencia. Todos ellos combaten, en su polémica con la absoluta filosofía del espíritu de Hegel, la inadecuación de ésta a la realidad existente y a la existencia real; y con existencia se refieren, por cierto, a la *nuda* existencia del *hombre*, ya sea en su exterioridad (Marx) o en su interioridad (Kierkegaard). Tan sólo teniendo en cuenta esta realidad *humana* y la filosofía en tanto "antropología" es relevante para Feuerbach, Marx, Stirner y Kierkegaard la realidad como tal y en la totalidad se concentra y reduce la pregunta universal-ontológica por el ser en general a la particular por la existencia [*Dasein*] humana.

Para comprender este giro hacia una filosofía de la existencia humana en su contexto histórico, hay que explicar con brevedad en qué contexto concreto fue transmitido este concepto, antes de que pudiera convertirse en título temático de la filosofía en general.

Existencia como *existentia* era originalmente un término escolástico, y como tal, el concepto opuesto de *essentia* o esencia. La distinción entre *existentia* y *essentia* afectaba, dentro de la filosofía cristiana de la Edad Media, a todos los seres creados por Dios, pero no a Dios mismo, cuyo ser existe *también por esencia*, ya que a su esencia pertenece la perfección y a esta última, la existencia. Sólo en Dios son coincidentes o son uno la esencia y la existencia. Demostrar esto fue la función de la prueba "ontológica" de la existencia de Dios de San Anselmo de Canterbury, y en este sentido argumentan también Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff. Recién la *Crítica* de Kant intenta refutarla en sus bases, ya que a partir de un "concepto", tal como él lo denomina, no se puede deducir su "existencia" [*"Dasein"*]. En lo que atiene al concepto, no habría diferencia alguna entre 100 táleros reales y 100 táleros posibles; los diferencia el carácter positivo de la "existencia", que está más allá de su quididad, de su *essentia.*

La distinción crítica entre *lo que* algo es por esencia y *que* "sea" en general fue anulada nuevamente por Hegel. Él define lo "real" como la "unidad devenida inmediata de la esencia y la existencia o de lo interno y lo externo": la esencia interior y la existencia exterior sensible. Aquello que, según la concepción escolástica, caracteriza de mo-

do exclusivo el ser de Dios y que, según la crítica de Kant, no vale en ningún caso es válido, según la especulación hegeliana, para todo ente que sea "verdadero" o real en sentido "eminente". Pues sería "trivial" oponer la realidad como algo meramente exterior a la esencia como algo meramente interior. Antes bien, la "idea", o el "pensamiento" y "concepto", en tanto ser esencial, sería también lo real y efectivo por antonomasia.

En el conocimiento de que la unificación de Hegel de esencia y existencia sólo se realizaba en la *idea* filosófica, Marx reclamó que la idea racional se vuelva *de hecho* una con la totalidad de la realidad práctica y teórica y, por consiguiente, buscó un principio portador de la realización práctica o la "secularización" de la filosofía. En tanto "crítica" de la realidad existente, ella limita el alcance de la existencia a la esencia, y en tanto "comunismo", es la superación positiva de las inesenciales relaciones de la existencia, la "verdadera disolución" del conflicto fáctico entre "esencia y existencia". En principio, para Marx también vale la tesis hegeliana de la realidad como la unidad devenida inmediata de la esencia y la existencia.

Esta unificación dialéctica de la posibilidad esencial y la realidad positivamente afirmada fue revertida nuevamente por Schelling con la distinción entre una filosofía "positiva" y una "negativa"; pero no para retrotraerse a Kant, sino para ir más allá de Hegel. La polémica que inició el viejo Schelling en 1841 con el discurso sobre una filosofía "positiva" –ya que se refería a la existencia real– de la revelación se oponía a la filosofía puramente "racional" de Hegel, a la que designa como una mera filosofía "negativa". Con Schelling comienza, por lo tanto, aún dentro del idealismo alemán, aquel giro irracional hacia una filosofía de la existencia, que Kierkegaard completó con la máxima determinación. Schelling mismo era consciente de que estaba haciendo causa *común* contra Hegel con los hegelianos de izquierda que lo combatían invocando a Hegel.

> Por lo dicho hasta aquí se aclara también cuán superfluo era querer proteger o defender de mí la filosofía racional o negativa [...]. Aquellos

> [...] que se creyeron llamados, y que en particular creían deber emprender la defensa de la filosofía de Hegel contra mí, no lo hicieron, al menos en parte, con la intención de oponerse a la filosofía positiva; por el contrario, ellos mismos *querían también* algo de esa índole; sólo que eran de la opinión de que esa filosofía positiva debía ser edificada sobre la base del sistema hegeliano, y que no se podía edificar sobre ninguna otra base; al sistema hegeliano no le faltaría nada, salvo que *ellos* lo desarrollaran hasta volverlo algo positivo; esto –afirmaban– habría de suceder en un continuo progreso y sin interrupción ni transformación alguna.[1]

El giro positivo hacia la existencia consistía, desde la perspectiva crítica, en que Schelling pretendía mostrar que Hegel incluía la existencia sólo de modo aparente en el problema del ser, mientras que en realidad sólo habría hipostasiado el concepto lógico en una existencia que no le correspondía. La lógica ontológica de Hegel "afectaría" sólo lo "real", cuando por ejemplo hace que la "idea" se decida por algo. Su ontología transformaría la realidad en un "desierto del ser", en una filosofía negativa imprescindible, que él consideraba la positiva, ya que la estimaba como la totalidad de la filosofía.

> Aquí, en la indistinción de la filosofía negativa y la positiva, y en que se quería alcanzar mediante una filosofía –que, bien entendida, sólo podía tener un significado negativo– aquello que sólo es posible para una filosofía positiva, aquí, como dijimos antes, reside el fundamento de la confusión y de la esencia desierta y silvestre a la que nos conduce.[2]

Los informes detallados de Friedrich Engels sobre el discurso de Schelling acerca de la filosofía positiva de la revelación[3] y algunas notas del *Diario* de Kierkegaard documentan con claridad las enormes expectativas que el mundo cultivado de esa época había depositado en Schelling, aunque también con igual fuerza dan prueba de la gran decep-

[1] Friedrich Shelling, *Werke*, II, 3, p. 90.

[2] *Ibid.*, p. 80.

[3] Karl Marx y Friedrich Engels, *Gesamt-Ausgabe*, I, 2, pp. 173 y ss.

ción respecto de esta revelación del ser en su existencia real. A Schelling se refiere la sentencia irónica de *O esto o lo otro* sobre la relación de la filosofía con la realidad:

> Cuando se escucha a los filósofos hablar de la realidad, es a menudo tan engañoso como cuando en la vidriera de un prendero hay un cartel que reza: "aquí se plancha". Si uno entrara allí para hacer planchar su ropa, entonces se le diría: "El cartel está allí sólo para la venta".

Kierkegaard, evidentemente, no quería hablar de la realidad de un modo puramente filosófico, sino de modo que ésta también tomara parte en la discusión, y en tanto que para él la realidad de la existencia humana era lo más importante, quería *discutir la existencia de modo existencial* y así practicar la filosofía, a diferencia de la elaboración de una filosofía sistemática de la existencia.[4] En tanto se puede hablar de "filosofía" respecto de Kierkegaard, se trata de la aclaración de la existencia "experimentada psicológicamente", en expresa oposición a un "sistema del *Dasein*" y en vistas a una "ejercitación del cristianismo". Sin embargo, sus obras bajo seudónimo no son de ningún modo asistemáticas, sino exposiciones y análisis rigurosamente meditados sobre la problemática de la existencia, desarrollados en la conceptualización hegeliana. Lo que Kierkegaard pretendía con esto era volver a leer "la escritura originaria de las relaciones individuales y humanas de la existencia". Pero Kierkegaard no veía como escritura originaria la existencia "humana" tal como había sido encarnada a principios del siglo XIX de modo poético por Goethe, en una concepción del mundo por Humboldt y desde una perspectiva filosófica por Hegel, sino la constitución de la existencia *cristiana* originaria. Su concepto de existencia combate, por lo tanto, la idea humanística y, más aún, humanitaria del ser del hombre; constantemente se vuelve contra lo "puramente humano" como algo "meramente humano",

[4] Véase, ante todo, Søren Kierkegaard, *Philos. Brocken, Werke*, vol. 6, pp. 6, 209 y ss. y vol. 7, pp. 1 y ss.

y esta consciente inhumanidad caracteriza también el concepto de existencia *actual*, determinado por Kierkegaard.

Dejando de lado su orientación específicamente cristiana, el concepto básico del ser humano de Kierkegaard como el de una "existencia" está marcado, en general y en primer término, por el hecho de que él entiende bajo este concepto algo así como la pura o nuda existencia, el *factum brutum* del *Dasein*. Con la postulación de esta existencia así comprendida como un problema fundamental de la psicología experimental, la cuestión universal del ser, que hasta Hegel había sido determinante, se traslada en Kierkegaard exclusivamente a la pregunta por el *Dasein* humano, y como el auténtico "problema" de este *Dasein*, ya no se considera *qué* sea todo él, sino simplemente *que* es y *cómo está ahí*. La pregunta por la existencia se vuelve entonces idéntica a la pregunta por el sentido de que allí estoy o "existo". La filosofía de la existencia ya no pregunta, en primer término, por las esencialidades o la *essentia* del ente, para luego preguntar también por su *existentia*, sino que para ella el ser como tal, esta aparente obviedad, se ha vuelto cuestionable. Su tesis es que la "esencia" del *Dasein* no es otra cosa que la pura *existentia*, el propio "ser relativamente a" [*"Zu-sein"*], tal como lo ha formulado Heidegger del modo más agudo e inequívoco.[5] La agudización radical del en sí universal problema del ser, que desemboca en la cuestionabilidad de la "existencia en cada caso propia", como fundamento de la ontología, caracteriza de manera decisiva el concepto de existencia definido por Kierkegaard.

Esta existencia así entendida afecta, en segundo término, la existencia *"interior"* del *"individuo"*. La filosofía de la existencia discute el significado existencial de las denominadas *relaciones* vitales exter-

[5] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 9 y § 29 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951]. Sin embargo, el problema fundamental-ontológico de *El ser y el tiempo* no es idéntico a la problemática de la existencia en Kierkegaard, sino que esta problemática ha conducido por primera vez a una repercusión ontológica y con ella ha vuelto a establecer la relación con la historia de la ontología occidental.

nas o materiales dentro de la *sociedad* humana; no es "filosofía social" y no pregunta por los motivos sociales de esta singularización de los individuos. Y por causa de esta *singularización* del hombre, radicalmente agudizada e interiorizada, "existir" significa, en tercer lugar, tanto como *encontrarse ante la nada*.

> Uno escarba la tierra con el dedo para oler en qué clase de tierras se encuentra. Yo escarbo la existencia con el dedo: huele a nada. ¿Dónde estoy? ¿Qué significa *mundo?* ¿Cuál es el significado de esta palabra? ¿Quién me atrajo a la totalidad y me deja ahora ahí? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué al mundo? ¿Por qué no se me preguntó? ¿Por qué no se me familiarizó con los usos y costumbres, en vez de integrarme sin más como un eslabón, cual si hubiera sido comprado por un comerciante de almas? ¿Cómo es que cobré interés en esta gran empresa que se llama realidad? ¿Por qué debo tener interés alguno? ¿Acaso no es una cuestión de libertad?,

dice el seudónimo de Kierkegaard en *La repetición*. El lema de *El único* de Stirner, "He erigido mis cosas sobre la nada"[6] –es decir, sobre nada que no sea yo mismo–, es la expresión banal de este nihilismo de la mismidad [*Selbstsein*]. *Existencialidad y nihilismo* –comprendidos de modo sublime o trivial– conforman juntos un estado de cosas. Kierkegaard lo ha reelaborado de modo constante desde *El concepto de ironía* hasta *La enfermedad mortal*. Para él, la verdadera cuestión es el problema de la superación del nihilismo mediante la "fe". En la fe, el "individuo" se encuentra ya no ante la nada, sino "ante Dios", ante Dios como el creador del ser a partir de la nada. Sólo ante Dios puede el hombre convertirse "en nada" en un sentido positivo.

La causa mundana para esta singularización –que ante todo hace posible una "existencia" auténtica– era para Kierkegaard el hecho de que el tiempo en que vivía era "una época de disolución", o sea, todo lo que *aún* subsistía en su validez humana.

[6] Cf. Søren Kierkegaard, *Tagebücher*, trad. de Ulrich, Berlín, 1930, p. 145 [trad. esp.: *Diario íntimo*, Barcelona, Planeta, 1993].

A la categoría del "individuo" se encuentra unido de un modo indisoluble mi significado ético posible. ¿Se llega con esta categoría a su "nulidad", reconocí con precisión mi [...] tarea de llamar la atención?, [...] así me encuentro yo y mis escritos conmigo.

Haber utilizado esta categoría y de un modo tan crucial y personal [...] es lo que marca la diferencia; sin esta categoría y sin la utilización que hice de ella, faltaría la reduplicación a toda mi actividad de escritura. Pues del hecho de que en mis escritos se diga, se exponga, se desarrolle y exprese todo lo que en ellos se expresa, y acaso con fantasía y dialéctica, con agudeza psicológica y demás... de allí no se podría seguir sin más que el autor ha comprendido su época y que la ha comprendido –para expresarlo con una frase de modo absolutamente concluyente y a la vez activamente– que ha comprendido su época y a él en ella: *que fue por cierto una época de disolución.*[7]

Frente a esta disolución de un mundo que todavía existía pero que ya había perdido validez, Kierkegaard se recogió por completo hacia su mismidad, hacia la interioridad de la más propia existencia.

Contra su voluntad, Kierkegaard constata así la opinión de Hegel de la genealogía de la "conciencia moral", según la cual el giro hacia el adentro, hacia la interioridad de una subjetividad autodeterminada, aparece de un modo *universal*-histórico, cuando un "mundo existente de libertad" se ha vuelto falso. La subjetividad "moral" *autodeterminada* –cuyas cumbres son la conciencia moral y la "ironía"– se vuelve decisiva recién cuando el individuo carece de "contenidos sustanciales", en los que podría introducirse de un modo positivo, cuando la propia mismidad en *"su ser otro"* es más *positiva* "en sí" o "libre", cuando sólo es "libre *de modo negativo"* o *en sí misma.*[8] De acuerdo con esto, Kierkegaard desarrolla su concepto de "individuo" en una crítica del presente,* expresamente como concepto contrario a cual-

[7] Søren Kierkegaard, *Werke*, 10, p. 93.

[8] Georg W. F. Hegel, *Werke*, XIV, pp. 93 y ss.; VII, pp. 175 y ss. y X, pp. 81 y ss.

* Trad. esp.: Søren Kierkegaard, *La época presente*, trad. de Manfred Svensonn Hagvall, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001. [N. del T.]

quier universalidad social y política, en oposición a la "masa", a la "humanidad" y a la "historia universal". Él consideraba que el desarrollo del mundo moderno se dirigía positivamente hacia la "nivelación" social y *contrariamente* hacia la exaltación del significado decisivo del individuo; esta singularización del individuo sería "precisamente" el principio del cristianismo.

Existir interiormente repeliendo al mundo como lo otro ajeno, en relación consigo mismo como individuo, ante la nada, "o" para creer *"o"* para desesperar es el sentido fundamental de todos los análisis aclaradores de la existencia, distinciones y decisiones de Kierkegaard. Pero el hecho de que *esta* pregunta por el ser se pudiera volver el punto crucial de toda una producción filosófica presupone que, para el hombre, el *Dasein* como tal se ha vuelto cuestionable en sus bases, ya que se ha quedado sin mundo, por carencia de "contenidos sustanciales" (Hegel). El problema más auténtico de esta filosofía de la existencia –considerada por Schelling todavía "positiva" y tradicional– es entonces la posibilidad innata para el ser-ahí [*Da-sein*] humano de no-ser [*Nicht-sein*].

Bajo el influjo de Kierkegaard y en vistas de una "catástrofe europea" desde entonces cada vez más evidente, como ya Kierkegaard había visto ante él en 1840 en el aspecto intelectual y político,[9] Heidegger y Jaspers, a partir de impulsos originales, se apropiaron de la idea de existencia de Kierkegaard. Jaspers, bajo el título de una "filosofía de la existencia"; Heidegger, bajo el título de una "analítica del *Dasein*" fundamental-ontológica,[10] con la intención de una "destruc-

[9] Cf. Søren Kierkegaard, *Tagebücher*, trad. de Th. Haecker, I, pp. 58 y ss.; "Das Eine, was not tut", en *Zeitwende*, 1927, núm. 1.

[10] Ya la tripartición de la filosofía de Jaspers en "Orientación filosófica en el mundo" (indagación de la realidad objetiva), "Aclaración de la existencia" (apelación a la mismidad) y "Metafísica" (búsqueda de la trascendencia) se diferencia de modo fundamental de la ontología existenciaria de Heidegger. La deducción unitaria de ella se encuentra tan fundamentada en la cosa como la articulación de aquélla. La división de Jaspers del ser en *Dasein*, existencia y trascendencia se fundamenta en el "desgarramiento" del ser para el hombre que lo interroga, desgarrado entre un mundo que ha

ción" y "recapitulación" de la historia de la ontología occidental tomando como hilo conductor el problema del "tiempo". Por más que ambas publicaciones sean tan diversas en cuanto a tema, intención y forma de exposición, ambas parten del ser del *Dasein* humano, en un sentido de existencia determinado por Kierkegaard. En el marco de esta exposición, no es posible presentar, ni siquiera a modo de bosquejo, el método y el contenido de ambas obras, en que se encumbran los méritos filosóficos del presente. Lo que hemos de presentar aquí es, exclusivamente, la determinación del ser del hombre como la de una "existencia". La cuestionabilidad de esta determinación se encuentra en que la existencia siempre se corresponde con la existencia aislada del individuo, su "mismidad" interior, el privado ser para sí de un *Dasein* negativamente libre; aislado también en el modo de la "comunicación", o sea, de existencia singular a existencia singular. La moderna filosofía de la existencia no es, por eso, más que la expresión positiva ya en Kierkegaard de *una universalidad faltante de la vida humana*, de una carencia fáctica de mundo, que se justifica de modo filosófico y para la que, en consecuencia, el nihilismo ha de volverse un problema decisivo del ser. Esta consecuencia nihilista de la existencialidad la ha desarrollado Heidegger de modo expreso, con su osadía intelectual y energía características, en un texto específico sobre el problema de la nada.[11] La última frase de este texto es una pregunta y reza "¿Por qué hay ente y no más bien nada?". A la pregunta de por qué el *Dasein* –al que, como existente, le va su propio ser– tiene "que ser", tal como Heidegger dice, si es responsable de sí mismo y, a fin de cuentas, respecto de ningún otro

perdido vigencia y que existe sólo para sí y una trascendencia infinita que existe en sí misma. Ambos términos se presentan como un problema para una existencia que se erige sobre sí misma. De modo contrario, Heidegger logra, y por cierto prescindiendo de un trascendente ser en sí, comprender de modo unitario el ser objetivo y el ser del yo como el "ser-en-el-mundo" del *Dasein* existente y desarrollar, así, el problema del ser universal sin fisuras a partir de un planteo fundamental-ontológico.

[11] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1929 [trad. esp.: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, trad. de Xavier Zubiri, Buenos Aires, Fausto, 1992, pp. 39-56].

ser, la única respuesta posible es la que da Heidegger, cuando afirma que la angustia, que revela originariamente la nada al *Dasein*, se encuentra con mayor seguridad en la "existencia fundamentalmente temeraria", que se prodiga para conservar "la última grandeza" del *Dasein*. Pero ésta es la misma respuesta que uno encuentra en Kierkegaard, si uno se abstrae de su solución inverosímil –por desesperada– del "salto" a la fe, desde la libertad hacia la nada. Pues lo que queda como último fundamento de la autoconservación no es nada, sino el *pathos* del existir, la pasión como tal.[12] Para la pasión del existir, que ignora su procedencia y su meta [*Woher und Wohin*], la nada, o sea la muerte, permanece como la instancia máxima de autointerpretación, y como el imperativo categórico permanece la pasional "libertad para la muerte".[13] Pues "sin la originaria revelación de la nada no hay mismidad ni hay libertad".[14] Por más resuelta que sea esta repuesta a la pregunta por el sentido del propio ser y, con esto, del ser en general, aquí aparece la problemática de aquella agudización de la cuestión del ser hacia la nuda "facticidad" del *Dasein*, por lo tanto, hacia el "nudo hecho de que es" y tiene que ser.[15] Y ninguna trascendencia sobrepasa esta existencia entendida de tal modo; ya que todo aquello que ella "trasciende"[16] se retrotrae en primera y última instancia a sí misma, para hacer patente en el ser el abismo de la nada y, así, hacer posible el problema del "ser" *en cuanto tal*.

Dentro de esta situación espiritual de un nihilismo existencial, cuya interpretación filosófica más abarcadora es la de Nietzsche bajo el título de "nihilismo europeo", ha comenzado Jaspers,[17] tanto siste-

[12] Cf. Søren Kierkegaard, *Werke*, 6, pp. 272 y ss.

[13] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 266.

[14] *Ibid.*, p. 20.

[15] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 29.

[16] Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Halle, 1929 [trad. esp.: "De la esencia del fundamento", trad. de Eduardo García Belsunce, en *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Ávila, 1965].

[17] Karl Jaspers, *Philosophie*, t. I: *Weltorientierung*; t. II: *Existenzerhellung*; t. III: *Metaphysik*, Berlín, J. Springer, 1932 [trad. esp.: *La filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966 (1ª ed., 1949)].

mática como históricamente, con una referencia expresa a Kierkegaard.[18] Lo característico de esta filosofía de la existencia es que Jaspers *ni* realiza el salto paradójico de Kierkegaard hacia la fe ni se contenta con el ser de la existencia. Por cierto, también en la definición de Jaspers del ser del hombre, la existencia se encuentra en el centro de la cuestión, pero en una limitación doble. La existencia [*Existenz*] posible sobrepasa no sólo la mera existencia [*Dasein*] empírica del mundo y del hombre, planificable y cognoscible, sino también a sí misma, en el trascender hacia la "trascendencia". La insatisfacción en la mera existencia [*Dasein*] es expresión de la existencia [*Existenz*] posible, pero lo "insatisfecho en todo ser que no es trascendencia" impulsa la existencia [*Existenz*] –basada en sí misma y que decide libremente sobre la existencia [*Dasein*]– por encima de sí misma, hacia el *fundamento* "infranqueable" de la autocerteza humana. "No es que mi existencia [*Dasein*] [...] sea existencia [*Existenz*], sino que *el hombre* es existencia [*Existenz*] posible *en la existencia* [*Dasein*]. Éste está o no está ahí, mientras que la existencia, como es posible, avanza hacia su ser *o* se aleja de él hacia la nada, por medio de elección y decisión." Pero

> erigirse de modo absoluto sobre sí misma es, para la existencia, la verdad de su carácter incondicionado en el *Dasein* temporal, aunque se vuelve para ella desesperación. Ella es consciente de que en su independencia absoluta debería hundirse en el vacío. Si ha de volverse real a partir de sí misma, entonces depende de que encuentre aquello que la completa [...].
>
> De ahí que en la irrupción por medio del *Dasein* en el mundo, la libertad comience, junto con la pasión, a decidir en ella el ser; pero la libertad no puede considerarse a sí misma lo último. Pues sólo está en el tiempo, en el camino en que aún se realiza la existencia posible. Ella no

[18] Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, 1919, p. 12 [trad. esp.: *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967]; *Die geistige Situation der Zeit*, Sammlung Göschen, 1931, pp. 11, 13, 145 y 163 [trad. esp.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona, Labor, 1933]; *Philosophie*, t. I, prólogo y p. 15, nota.

es el ser en sí. En la trascendencia acaba la libertad, ya que deja de ser decisiva; allí no hay ni libertad ni falta de libertad.

"Existencia" es, por lo tanto, aquello que se relaciona *consigo mismo* y, de este modo, con su *trascendencia*. Recién en una trascendencia de segundo orden se supera de modo existencial el *Dasein* mundano en una "orientación filosófica en el mundo", pero también se supera el existir en situaciones límite y su intranquilidad, en el salto desde la angustia (propia de la existencia) hacia la "tranquilidad en la realidad". Este salto desde la angustia existencial hacia la tranquilidad es designado por Jaspers como el paso "más difícil e incomprensible". Sólo a través de él, la realidad se muestra verdaderamente "descubierta" tal como es. El problema auténtico de la filosofía de Jaspers es, entonces, la relación entre *existencia* y *trascendencia*, la exposición de las relaciones existenciales con la trascendencia y, por ello, la superación del nihilismo, tal como ya Kierkegaard filosofó "ante la nada a partir del amor al ser como lo otro posible". Por lo tanto, filosofar al modo de la filosofía de la existencia significa, para Jaspers, retrotraerse desde la completa objetualidad hacia los orígenes no objetuales, pero el ser más originario no es el ser para sí de la existencia que decide libremente, sino el ser en sí de su trascendencia. "La filosofía de la existencia es la filosofía del ser del hombre que está por encima del hombre." Leer todo lo que es y el propio *Dasein* en "contemplación existencial", por medio de una especie de "fantasía", como lectura de la "lengua" multívoca del *único* ser de la trascendencia, para experimentar, por último, el ser en el "naufragio" de la existencia y cobrar "la más sencilla certeza del ser": ésta es la última perspectiva de esta filosofía de la existencia que se dirige desde la nada hacia el ser. Mientras Heidegger intenta hacer pie, bajo los presupuestos del nihilismo fáctico y dentro de sí mismo, en una metafísica *finita* de la *finitud*,[19]

[19] Cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphisik*, Bonn, 1929 [trad. esp.: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de Gred Ibscher Roth y E. C. Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1954].

Jaspers quiere ensayar con su metafísica in-finitas posibilidades en la trascendencia inmanente. La "finitud" temporal y "nulidad" del *Dasein* significa para él eso sólo en vistas del eterno autopresente de la trascendencia "infinita", y la expresión "mítica" para esta relación entre "existencia" y "trascendencia" es la relación del *"alma"* con *"Dios"*. De hecho, el filosofar sucede como impulso contrario a la religión, pero sólo porque él mismo está a la busca de un absoluto ser en sí. Pues sin trascendencia, tanto la orientación filosófica en el mundo como la aclaración existencial perderían su sentido ulterior y su profundidad. El único y absoluto ser, "que no sólo desaparece" y bajo cuya luz se "aclara" todo lo que es, ha de ser "conjurado" por la metafísica. De allí que la relación de Jaspers con la religión y la especulación filosófica sea también positivamente cambiante, como una lengua mediadora de la lengua de la trascendencia. Pues la trascendencia estaría "oculta" para la existencia, pero no "desaparecida".

> Él se consideró sólo un instante equívoco del desconsuelo de su nudo *Dasein*, idéntico al origen de todo como un cognoscente. Si se tomara verdaderamente en serio, entonces reconocería *aquello que es más que él*. En el mundo sólo comprende de nuevo la objetividad que lo amenazaba con petrificarlo en la indiferencia o lo amenazaba con perderlo en la subjetividad; en la trascendencia accede al ser, que en su propia libertad –que se le aparece como manifestación del *Dasein*– confunde con sí mismo como mismidad.

Al mismo tiempo, Jaspers es consciente de las dificultades peculiares del intento de "ingresar otra vez en una nueva dimensión desde el fundamento de la aclaración de la existencia". Pues los enfoques de la metafísica serían existencialmente confusos como el filosofar actual; la posibilidad para ello se habría vuelto en el reconocimiento del conocimiento positivamente "exacto"[20] acaso más pura, aunque más

[20] El presupuesto de un conocimiento positivamente exacto determina de modo metódico la filosofía de Jaspers en general. Sus concepciones de conocimiento y de verdad no se desarrollan a partir de un origen propio, sino en una teoría de la

escasa. Y así, "aquello que los milenios han expuesto al hombre en cuanto a trascendencia" podría volverse de nuevo elocuente, luego de que haya sufrido el cambio apropiado.

Gracias a este ajuste fundamental de la existencia para sí misma, en última instancia nula, hacia la trascendencia, se modifican y se relativizan todos los conceptos existenciales tomados de Kierkegaard –pero despojados de los ropajes de su trascendencia teológica– en el sentido de una *recapitulación existencial de la metafísica del idealismo alemán*. Es en extremo característico de la filosofía de la existencia de Jaspers que esté en condiciones de unir y acoger en sí dos mundos tan dispares en sí como los de Kierkegaard y Humboldt y darles aclaración existencial en los conceptos formales básicos de la metafísica idealista.

El órgano de esta metafísica es la "conciencia absoluta" como fantasía, como el "ojo de la existencia posible". De modo análogo al lenguaje del arte, la lengua inmediata de la trascendencia es también como "un segundo mundo" de los objetos, de su "cifra" multívoca y carente de objetualidad. En estos símbolos metafísicos, lo no objetual en sí se vuelve objetualmente visible. Esta simbología sólo visible, pero insondable y de hecho ininterpretable, no conoce fin.

> En ella se halla presente una revelación, que tiene un cumplimiento más profundo, pero que no conoce ninguna otra cosa por medio de la cual comprenderse. No se encuentra centrada de ante mano en el ser por lo demás ya conocido, del cual ella es apariencia, sino que permanece en su revelación que se abre al momento presente, desde una profundidad insondable, a partir de la que alumbra sólo a través de ella misma el ser indeterminado. Esta simbología visible sin posibilidad de interpretación concreta sólo puede existir como escritura cifrada de la trascendencia.

"relatividad de lo exacto", por medio de una retirada negativa del conocimiento presupuesto de las ciencias positivas, que esta teoría relativiza de modo existencial. Por el contrario, Dilthey ya había tomado el camino hacia la dilucidación de los presupuestos existenciales y metafísicos de aquel conocimiento positivamente exacto de la ciencia moderna.

Su tiempo es puro, eterno presente, un *nunc stans*, y no hay nada que no pueda llegar a ser cifra de la trascendencia. Un charco callejero no menos que un paisaje mediterráneo, un lisiado no menos que una persona tenida por hermosa pueden expresar el ser en su absoluta significación. En esta lectura de la cifra de lo que es se acaba todo tipo de "cuestionamiento", así como llega a su fin por momentos en el carácter incondicionado del accionar existencial. Pues todo *Dasein* se vuelve "milagro" ["*Wunder*"] y despierta admiración [*Verwundern*], siempre que sea leído como cifra: "Pero para nosotros todavía la existencia se encuentra encantada, en cientos de lugares es todavía origen". Este verso de los *Sonetos a Orfeo*, de Rilke, podría ser el lema contemporáneo de la metafísica de Jaspers. Cuando el hombre conmovido en los fundamentos del *Dasein* es capaz de expresar en cifra aquello que es, la "existencia y talento" se vuelven uno en tanto "genio". Así, en nuestra época, Van Gogh habría dado expresión, con una circunscripción extrema a lo real, en sus imágenes de la existencia cotidiana a la trascendencia.[21] Aquello que en la realidad de la vida está ahí en forma opaca o sólo en perspectivas existenciales se vuelve "transparente" para la trascendencia, en tanto es leído como cifra. En este trascender hacia la trascendencia "se cumple la más profunda afirmación del mundo que es posible frente al *Dasein* del mundo como escritura cifrada, ya que en ésta se oye secretamente la lengua de la trascendencia, en calidad de explicación del mundo. En la separación no sería posible, sin embargo, ninguna afirmación del mundo sin engaño, ya que el *Dasein* sin transparencia es en sí sin satisfacción".

Sin embargo, la cifra última, que es a la vez la resonancia de todas las demás, es el naufragio, la "cifra del ser en el naufragio".

> Incluso el saber de la divinidad se vuelve superstición, pero la verdad se encuentra donde la existencia que naufraga es capaz de traducir la lengua multívoca de la trascendencia en la más ingenua certeza del ser. Só-

[21] Cf. Karl Jaspers, *Strindberg und Van Gogh*, Berlín, 1922 [trad. esp.: *Strindberg y Van Gogh*, Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1986].

lo para esta última tranquilidad es posible sin engaño la visión de la consumación en el momento evanescente. La auténtica proximidad con el mundo surgió donde fue leída la cifra de la decadencia.

Experimentar el *ser* en el naufragio es la última palabra de la filosofía de la existencia de Jaspers, cuyo rico contenido se fue desarrollando a partir de una *Psicopatología general* (1913) pasando por una *Psicología de las concepciones del mundo* (1919). Esta filosofía pone al lector frente a la pregunta de en qué medida él se sabe en su existencia fáctica interpelado, aclarado y comprendido por esta filosofía.

Jaspers ve la pública universalidad de la vida moderna, en forma similar a Kierkegaard, que en su crítica del presente (1846) la caracterizó como decadencia universal de toda la sustancia humana, como una así llamada *nivelación* del ser del hombre hacia un *Dasein* desnudo y mudo. Y él da expresión al pensamiento notablemente conmovedor de que en la aparentemente inevitable nivelación del *Dasein* "exterior" podría volverse en definitiva tanto más decisivo el carácter originario de la mismidad interior.[22] El parámetro para el juicio de esta nivelación sigue siendo, por lo tanto, la interioridad de la auténtica mismidad. Esta mismidad en la idea de Jaspers conserva aún su cristiano primer sentido: ser el "alma" del hombre en relación con "Dios". La "conciencia absoluta" sigue realizándose en "amor", "fe" y "fantasía". En oposición a nuestro moderno mundo de la vida y su sobrio "aparato para la existencia concreta", cuyo fenómeno más conocido es el trabajo fijado por la profesión, *la auténtica mismidad permanece, por consiguiente, sin mundo.* Aunque "en completa resistencia contra su tiempo, arremeta hacia la decisión *de querer vivir sólo en este tiempo"*, carece de la posibilidad de volverse "sustancial" –en el sentido hegeliano–, por medio de la *objetivación* de sí mismo, en un "mundo existente de libertad". Esta mismidad sin mundo puede, en el mejor de los casos, expresarse a través de su propio

[22] Véase Karl Löwith, *Max Weber und Karl Marx, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. LXVII, núm. 1, pp. 91 y ss. (también en el t. V de *Sämtliche Schriften*).

mundo y en una "comunicación de la soledad", de existencia singular a existencia singular, formar mundos en cada caso peculiares. "Camaradas en su unión" parece ser "la auténtica realidad" en nuestro mundo y el "único ente auténtico", el hombre que es "él mismo". La expresión metódica para esta carencia de mundo es la idea decisiva de lo que es "originario", o sea, lo no objetual. Lo originario sólo puede alcanzarse en una trascendencia progresiva que supere lo objetualmente tangible, y su resultado es una "suspensión". El propio Jaspers ha experimentado la falta de mundo y suelo del *Dasein* que se encuentra en suspenso, aunque su filosofía provoque la impresión de que la mismidad correspondería al auténtico ser humano; mientras que en la agudización existencial de Kierkegaard, la mismidad es sólo el engendro de una disolución de todos los ordenes existentes de la vida en común de los seres humanos, del "espíritu objetivo". De esta problemática mundana de las precondiciones fundamentales de la mismidad *sabe* por supuesto también Jaspers. Pero el saber meditado de lo que es y de la problemática de este saber no transforma el ser mismo sino sólo la conciencia del ser. De este saber de la problemática mundana de la "mismidad" da cuenta Jaspers, cuando afirma que lo decisivo es la posibilidad de la mismidad actual *"que todavía hoy no se vuelve objetiva"* y considera ineludible el camino de Kierkegaard desde el mundo hacia la soledad sólo "como transición", y, por su parte, designa "el sentido del entrar-en-el-mundo" como el contenido del filosofar y también del existir. Pues no se puede pasar por alto la realidad del mundo; ésta sería, incluso, el "único" camino para llegar a uno mismo. También el amor de existencia a existencia permanecería pobre en un mundo que se hunde, ya que no hay espacio para el *Dasein* objetivo.

Por más elocuente y atractiva –especialmente para los eruditos de nuestros días– que sea esta actitud, tan honesta como de renuncia frente al mundo existente, sólo puede descansar sobre un profundo engaño. Pues el horizonte en que nuestro mundo aparece tan "nivelado" está predeterminado por un punto de vista tradicional de la interioridad o de la mismidad, que comenzó a tambalear, no hoy sino ya para Nietzsche, e hizo que este todavía último filósofo del futuro, en consideración a

la así llamada salvación del alma, proyectara una aún incomprendida "transvaloración de los valores", en vistas a posibilidades "más naturales"[23] y "saludables" de la existencia cismundana como totalidad.

Dentro de la confusión existente de los frentes de combate, como la vio y formuló Jaspers con claridad insuperable, corresponde al destino de toda posición filosófica que se dirija contra un frente por completo determinado; pero la pregunta es: ¿contra cuál? El frente contra el que Jaspers toma posición, cuando evoca al hombre en sí "mismo", es la nivelación del ser del hombre, como carencia de mismidad. Es, sin embargo, una cuestión decisiva si no se trataría más bien de tomar posición contra una *sublimación* del yo burgués en un sí-mismo existencial y a favor de una humanidad natural y lo *universal*-humano. La pregunta planteada por el propio Jaspers sobre si la pretensión de la mismidad no significaba una vehemencia "inhumana" y si apelar a la existencia no sería fantástica ilusión es rechazada por él rápidamente como "positivismo", y el problema –comprendido en esta pregunta– del orden social objetivo es señalado como solución.

> Lo que sea el hombre que ya no quiere ser él mismo se encuentra en un plano en el que terminan no sólo la filosofía sino también la religión, y la pregunta político-sociológica de cómo es posible el orden social y si acaso no sería útil para éste una superstición está de más en tanto es puramente positivista.[24]

[23] Lo que Jaspers expresa (*Philosophie*, t. I, 11, p. 133) de modo crítico contra la idea de "naturalidad" muestra que él sólo se puede imaginar bajo este concepto una construcción ahistórica y una nivelación, pero no una necesidad y una posibilidad históricas constantemente reiteradas de la "existencia", que se ha vuelto artificial. Véase al respecto, por ejemplo, las *Conversaciones con Goethe*, de Eckermann, del 11 y 12 de marzo de 1828.

[24] Por más comprensible que pueda resultar la crítica de Jaspers a la sociología, en tanto que ésta intenta comprender al hombre como tal, hay más para aprender del marxismo original que lo que parece según la exposición de Jaspers. Cuán poco superadas han quedado sus ideas frente a los análisis situacionales de Jaspers se ve en el comentario de Friedrich Engels sobre *Past and Present*, de Carlyle, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Gesamt-Ausgabe*, I, 2, pp. 423 y ss.

"Existencial" continuaría siendo sólo la elección entre una existencia del individuo en referencia a una trascendencia y la consumación de un mundo sin existencia. Pero esta alternativa es sólo una alternativa cuando todas las relaciones sociales y naturales de la vida humana ya se encuentran previamente niveladas en favor de una existencialidad cuestionable por naturaleza. Y sólo una problemática existencial semejante, surgida de la conciencia de la libertad protestante –para la cual vale la frase de Kierkegaard según la cual "que Dios pueda crear seres libres frente a sí mismos es la cruz que la filosofía no pudo cargar, pero de la que quedó colgada"–, necesita para la superación de su nihilismo una trascendencia para, al menos, encontrar en el naufragio un fundamento para su certeza de sí. La frase de Jaspers de que la vida "ya no sería cuestionable", si se pudiera lograr conducirla sin transparencia alguna del ser (para la trascendencia) en "auténtica banalidad", supone, como evidente, que el auténtico ser del hombre debería caracterizarse por el carácter cuestionable, de modo tal que una vida *sin* una relación existencial con la trascendencia sería "banal". La banalidad podría, sin embargo, residir en aquella cuestionabilidad existencial, cuyo promedio es el malestar y su extremo el nihilismo, frente a lo cual lo extraordinario sería que un hombre sea un hombre en tanto realiza lo universal en su normalidad. Sin embargo, esta universalidad en el hombre, sin la cual cualquier filosofía *del* hombre carecería de sentido, permanecerá necesariamente oculta y en las sombras, mientras, a la luz de una mismidad singularizada, aparezca sólo como "multitud" (Kierkegaard), "masa" (Jaspers) y "ser uno" (Heidegger).

La universalidad humana está tan lejos de ser una llanura humanitaria como de ser un abismo existencial; se encuentra, en cambio, en el ser del hombre como tal, aún de este lado de la escisión entre *Dasein* y "existencia" y, por lo tanto, al margen de la posible "trascendencia".

LA SITUACIÓN ESPIRITUAL DE LA ÉPOCA

1933

EN ALEMANIA no faltan ni filosofía de la cultura ni crítica de la época. Innúmeros han sido los intentos de comprender el propio presente para conseguir una orientación para el futuro. Las publicaciones más conspicuas de esta especie fueron, poco antes de la guerra, *Hacia una crítica de la época* (1912), de Rathenau, y, como cierre de la catástrofe europea, *La decadencia de Occidente* (1918), de Spengler, cuyo primer borrador también ya estaba concluido, de hecho, antes de la guerra. El nuevo intento de Jaspers[1] de hacer comprender el verdadero problema de nuestros días mediante un análisis situacional del presente se diferencia de todas las otras exposiciones de este tipo, ante todo, por la densa concentración en forma de tesis de todas las llamadas cuestiones de la época en una pregunta fundamental y filosófica por el "hombre". "Hacer que el hombre se acuerde de sí mismo" es la verdadera intención y la última palabra del análisis situacional de Jaspers. Este escrito llegó en muy poco tiempo a las manos de casi toda la gente instruida, aunque no es, de ningún modo, una lectura ligera. Su éxito ostensible prueba, al menos, una cosa: que el escrito de Jaspers ha salido al encuentro de aquellos numerosos contemporáneos que, insatisfechos por "lo que es" en las miserias de la época, reclaman una orientación hacia una meta, y como se encuentran –desde la perspectiva humana– más o menos ante la *nada*, buscan un *ser* fuera de dudas, que pueda ofrecer soporte –sin saber ellos mismos con precisión qué

[1] Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Colección Göschen, 1931 [trad. esp.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona, Labor, 1933].

es ese "ser" que buscan–. "Hoy *la filosofía* es *la única posibilidad para el desprotegido consciente*. Ya no es una cuestión de círculos reducidos; al menos en tanto realidad de la pregunta del individuo de cómo puede vivir, es asunto de muchos."[2] Clarificar, por medio de distinciones críticas dentro de lo que hoy es *imperiosamente* real, este buscarse a sí mismo y querer saber poco claros es el mérito innegable del escrito de Jaspers. La aclaración de la situación espiritual fue alcanzada con éxito por él, precisamente porque no ofrece al lector *respuestas* precipitadas, sino que esclarece la pregunta de Tolstoi "¿Qué debemos hacer?", pero la deja abierta y cede su respuesta a la decisión del individuo. Lo que delinea el análisis de Jaspers son sólo las líneas de orientación de posibles "decisiones", aunque sea inevitable que la propia decisión de Jaspers –a saber, la decisión por una "existencia" relacionada con una "trascendencia"– predetermine el modo en que traza las líneas dentro de la plétora temática de las cuestiones actuales tratadas.

Jaspers parte de un panorama de la *tradición histórica* de la conciencia difundida en el presente: la de estar situado en un punto de giro de la historia universal que no sólo afecta al aspecto del mundo, sino también al modo de ser del hombre. El origen más cercano de esta conciencia "epocal" es el cambio del mundo a comienzos del siglo XIX, el ingreso en la era técnico-económica. Incontables son los documentos en los que, después del desenlace de la filosofía alemana clásica en la filosofía de la historia universal de Hegel, se expresa esta conciencia: estar ante la nada o ante un futuro por completo transformado. Sobre las huellas de las *Características fundamentales de la época actual* (1806), de Fichte, el danés Kierkegaard ha expresado en una crítica del presente (1846)* este estar ante la nada de tal modo que –según la convicción de Jaspers– la descripción resulta aclaradora y característica recién de nuestro presente. Escuchamos su crítica por primera vez como una crítica también de nuestro tiempo;

[2] Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, p. 128.

* Søren Kierkegaard, *La época presente*, trad. de Manfred Svensonn Hagvall, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001. [N. del T.]

es como si hubiera sido escrita ayer. Él sitúa al hombre ante la nada. Nietzsche viene unos decenios más tarde, sin haber conocido a Kierkegaard. Él vio el advenimiento del nihilismo europeo, dentro del cual situó el diagnóstico implacable de su época. Ambos filósofos eran, para sus contemporáneos, curiosidades que causaban sensación pero que no eran tomadas en serio. Comprendieron el futuro al ver lo que ya estaba allí sin que provocara entonces intranquilidad; por eso recién hoy se han vuelto pensadores por completo actuales. En el desenlace de estos documentos de la "conciencia epocal", Jaspers intenta esclarecer y caracterizar la situación actual, para, en última instancia, abrir, por medio de una relación existencial con una *trascendencia* "oculta" pero no "desaparecida", nuevas posibilidades de "metafísica" para la existencia concreta [*Dasein*] sin fe del mundo humano moderno. Pues el hombre no sólo estaría ahí [*da sei*], condicionado de múltiples modos por el propio carácter, la naturaleza, la sociedad y la economía, sino que también "existe", es decir que decidiría en libertad, de modo voluntario y consciente, qué es en potencia, qué *puede* llegar a ser. El hombre no se agota en la mera preocupación por la existencia económica y social, aunque la moderna "existencia en masa" y su problemática abarque la mismidad originaria de la existencia como un "aparato para la existencia concreta" universalmente compulsivo y estreche las posibilidades reales de la mismidad. *Todos* los órdenes tienen, sin embargo, su límite absoluto, y este límite lo supera sólo el hombre existente en "situaciones límite". Tales situaciones límite, en las que se muestra que la vida del hombre como mera existencia concreta mundana no tiene sustento, son la *muerte*, el *sufrimiento* inevitable, la *lucha* inacabable y la *culpa* irredimible. La situación del hombre será "espiritual" recién cuando el hombre se sepa en tales situaciones límite *de modo absoluto*, o sea, cuando "exista" en sentido estricto. Sin embargo, existe el peligro de que el hombre, liberado de toda perplejidad cósmica, se extinga en el mundo creado por él mismo y se convierta en una concreta existencia desnuda y "muda" reglada por la técnica. "Si en el comienzo de su camino histórico estaba amenazado por la posibilidad de ser

destruido físicamente por las fuerzas de la naturaleza, ahora, en cambio, el mundo producido por él mismo amenaza su esencia. En otro nivel que en el origen ignoto de su devenir, ahora, de nuevo, está en juego todo."[3] El hombre, metido por la fuerza en un aparato para la existencia concreta producido por él mismo, se encuentra hoy *en cuanto tal,* o sea en su humanidad, en una crisis.

> Hoy parece derrumbarse aquello que fue el mundo humano durante milenios. El mundo nuevo que surge como un aparato que asiste a la existencia concreta obliga a todo a servirle. Aniquila aquello que no encuentra su lugar dentro de él. El hombre parece agotarse en lo que debería ser el medio y no la meta y, mucho menos, el sentido [...]. Por eso es común la conciencia de que algo no funciona con aquello que verdaderamente importa. Todo se ha vuelto cuestionable; todo parece amenazado. Antes, cuando el cambio era corriente, vivíamos en una época de transición y hace treinta años nuestra concreta existencia espiritual era *fin de siècle;* ahora se habla en todos los diarios de crisis. Se pregunta por la razón profunda y se encuentra la crisis del Estado; si la forma de gobierno no conduce a ningún tipo de formación decisiva de la voluntad de la totalidad y oscila la orientación del consentimiento, entonces todo tambalea. O se considera una crisis cultural como la disgregación de todo lo espiritual o, por último, como una crisis del ser del hombre en cuanto tal; se exhibe con tanta vehemencia el límite del orden de masas, llevado hasta lo absoluto, que todo se estremece. La crisis se da en verdad como *carencia de confianza.* Si uno se ciñe todavía a la compulsión del derecho formal, de la ciencia exacta, de las convenciones fijas, entonces esto sólo es un cálculo de las cosas, no es confianza. Si todo se desgarra en la finalidad de los meros intereses de la existencia concreta, entonces se anula la conciencia de la sustancialidad del todo [...]. Todavía hay confianza en los más pequeños ámbitos, pero no totalidad de la confianza. Todo ha llegado a una crisis que no se puede percibir en su totalidad ni comprender en su fundamento y solucionarla, sino que debe ser comprendida como nuestro destino, soportada y superada.[4]

[3] Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit,* p. 162.
[4] *Ibid.*, pp. 65 y ss.

A la pregunta respecto de qué es todavía hoy verdaderamente real, Jaspers contesta: "la conciencia del peligro y de la pérdida". Pues toda realidad de la vida privada y pública existente de modo objetivo se ha vuelto ambigua: "lo verdadero aparece en lo irrecuperablemente perdido; la sustancia, en la desorientación; la realidad, en la mascarada. Quien quiera llegar al origen de la crisis debe atravesar lo perdido para recordar apropiadamente; recorrer la desorientación para alcanzar una decisión sobre sí; intentar la mascarada para sentir lo auténtico".[5] El verdadero ser del hombre está ahora, en tanto mismidad aislada, sin configuración objetiva de la existencia concreta, está más o menos sin mundo y, sin embargo, es el único punto de partida posible para nuevas realizaciones.

> El *mundo nuevo* surgiría de la crisis no mediante el orden racional de la existencia concreta en cuanto tal sino que el hombre, más que lo que realiza en dicho orden, podría alcanzarse por medio del *Estado* en la voluntad, en su totalidad, para la cual el orden de la existencia concreta se vuelve medio, y en la *creación espiritual*, por medio de la cual accede a la conciencia de la esencia. Por ambos caminos puede volver a cerciorarse del origen y la meta, del *ser del hombre* en la nobleza de la autocreación libre, que pierde en el mero orden existente. Si cree encontrar en el *Estado* lo auténtico, hará la experiencia de que éste no es en sí todo, sino sólo morada de la posibilidad. Si se confía al *espíritu*, como a un ser en sí, entonces éste se le hará cuestionable en toda objetividad existente. Él debe retroceder al comienzo, hasta el *ser del hombre*, del que el Estado y el espíritu recibieron su sangre y su realidad.[6]

De acuerdo con esta orientación fundamental, Jaspers trata, con su propio arte pero también con artificiosidad de fórmulas, mediante una crítica que no se fija a nada sino que gira en torno de todo, la situación espiritual concreta en el *Estado*, en la *educación*, en la *cultura* y en la *creación espiritual*.

[5] *Ibid.*, p. 69.
[6] *Ibid.*

Por más acertada y aparentemente irrefutable que sea cada una de las afirmaciones particulares sobre todas estas cuestiones, en su totalidad ellas presuponen, sin embargo, una idea de *"mismidad"*, que es una ideología en tanto y en cuanto es la expresión encumbrada y sublimada de una singularización social, que ya Hegel caracterizó como el signo de la moderna sociedad burguesa. Esta mismidad sin mundo, arrojada sobre sí misma, está en esencia *reflejada*. Esta reflexión particular en la que se mueve Jaspers tiene como consecuencia que al lector no se le diga nada determinado, pues todo lo que se dice se limita mutuamente. Esta carencia de expresiones y de tomas de posición determinadas de modo positivo por esto y contra aquello se basa, en general, en una "falta de claridad de todos los frentes de combate actuales", en el ámbito del espíritu no menos que en el de la política, reconocida por el propio Jaspers. "El combate sin frente" determina desde el exterior la dificultad interna de la propia posición reflejada de Jaspers.

> El resultado de la intranquilidad por el desconocimiento de aquello por lo que se lucha o contra lo que se lucha es lo inquietante por excelencia [...]. Un combate en el que se sabe de qué lado se está es abierto. Sin embargo, en el orden moderno existente, uno se ve atrapado, luego de toda claridad momentánea, por la *confusión de los frentes de combate.* Aquello que parece un enemigo es un aliado. Aquello que debería ser un enemigo de acuerdo con la objetividad de lo que se quiere es un aliado; aquello que parece verdaderamente antagonista rehúsa el combate; aquello que parecía un frente unitario se vuelve contra sí mismo. Y todo, por cierto, en un desconcierto turbulento y cambio constante. Es algo que puede convertirme en enemigo del que está próximo en apariencia y en aliado del más alejado. Uno podría pensar esta imagen como surgida, por ejemplo, de la lucha de dos épocas que hoy se baten en duelo a muerte, pero de modo tal que el particular no sabría dónde está parado y nadie podría saber qué sería definitivamente antiguo y qué verdaderamente futuro; la época en su esencia no es clara; así, el hombre lucharía sin comprenderse a sí mismo ni a la situación, acaso contra el sentido auténtico. Pero no existe ni la unidad de una época pasada ni la de una futura. La

> esencia del ser humano en su historia es, antes bien, un continuo entre [*Zwischen*], como la intranquilidad de su existencia concreta temporal, incompleta en todo momento. No lo puede ayudar la búsqueda de la unidad de la época venidera, pero acaso sí el intento incesante de desvelar los poderes anónimos que obstaculizan a una vez el orden de la existencia concreta y de la mismidad.[7]

La consecuencia de esta problemática es que el hombre del presente, formado por la reflexión multilateral –pero también sólo él–, es arrinconado en sus posibles decisiones hacia una posición que, considerada de modo *objetivo*, no tiene fundamento. El pensamiento y el discurso de Jaspers se mueven, precisamente porque es honesto, en una defensa constante de alternativas existentes: estar a favor *o* de esto *o* de aquello. La defensa se dirige también contra el encubrimiento de estas alternativas por medio de síntesis o soluciones de compromiso no según el esquema "o... o", sino "tanto... como". Este pensamiento lo lleva a socavar incesantemente todas las posiciones fijadas en la opinión pública, y el resultado de esta acción de socavar son otros tantos "ni... ni", por ejemplo, dentro del ámbito político.

> Tanto el *pueblo nacionalista* como el indeterminado *pueblo de la masa* que se ocupa de la existencia concreta marchan hoy ruidosamente y pisotean con violencia la *mismidad* originaria ligada al oscuro fundamento de su pueblo. Para una conciencia clara ya no es posible ingresar en su frente de combate. Quien realmente quiere tomar parte del destino del ser humano tiene que haber llegado a un fundamento más profundo.[8]

Lo mismo se dice en relación con la cuestión de la guerra:

> La situación parece reclamar *volverse activo en la lucha espiritual en favor o en contra de la guerra* en tiempos de paz. Pero no se puede mantener esta alternativa ante la totalidad incomprensible del destino humano, excep-

[7] Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, pp. 159 y ss.
[8] *Ibid.*, p. 87.

tuando que uno quiera atenerse a la alternativa de asegurar la paz de todos por el poder de un único individuo. La dificultad es el encubrimiento por todos los flancos. Las exposiciones de objetos militares –que generan beligerancia– no muestran al pueblo durante los ataques con gas, ni el hambre ni la muerte real. Los argumentos pacifistas callan lo que significa transformarse en esclavo y vivir según la premisa de no oponer resistencia.[9]

Del mismo modo, se relativizan las alternativas existentes en relación con la educación, la cultura y la prensa, por ejemplo, el conocido o... o (o según el caso, tanto... como) de conocimiento concreto especializado y cultura general, de la educación socialmente emancipada y ligada al Estado. Pues "o bien" el Estado deja la educación a la discreción de la lucha de los diversos estímulos, y entonces se corre el peligro de que las escuelas caigan en una política personal y partidaria sin espíritu comunitario auténtico y sin continuidad, "o bien" el Estado se hace cargo de la educación en vistas de sus propias metas, y entonces surgiría una educación unitaria, pero se perdería la libertad espiritual de orientarse por sí mismo. Frente a esta alternativa, Jaspers afirma: "Si la educación ha de llegar a ser de nuevo lo que fue en sus mejores momentos –*la posibilidad de llegar a ser en continuidad histórica un ser humano en la mismidad*–, esto sólo es posible a partir de la fe que se transmite de modo indirecto en la severidad del aprendizaje y la ejercitación de un contenido espiritual. Para esto no se puede indicar ninguna receta".[10]

La "razón más profunda" del ser humano a la que Jaspers se retrotrae continuamente para suspender a partir de ella todas las alternativas vigentes de este tipo y relativizarlas mediante la reflexión es la inaprensible –por "no ser objetiva"– *mismidad del individuo*, la "existencia" en su "trascendencia". Qué se entiende más precisamente bajo esta denominación es el tema de la filosofía sistemática de Jaspers,[11] a la

[9] Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, p. 90.

[10] *Ibid.*, p. 97.

[11] Karl Jaspers, *Philosophie*, t. I: *Weltorientierung*; t. II: *Existenzerhellung*; t. III: *Metaphysik*, Berlín, J. Srpinger, 1932 [trad. esp.: *La filosofía*, México, Fondo de Cultura

cual el análisis situacional sólo hace referencia por medio de la delimitación y el retiro de la mismidad existencial de la forma *"en que hoy se comprende al ser del hombre"*, es decir, sin existencia.

La pregunta de Jaspers por el ser del hombre intenta salir "de la dogmática de las objetividades de las visiones del mundo alternativas y rígidas"; por lo tanto, no es unívoca. Pues el ser humano siempre es más de lo que sabe de sí mismo por medio de la indagación objetiva y el conocimiento inmediato. Él no es de una vez y para siempre de este u otro modo, un yo predeterminado corpóreo, vital, instintivo, social o de cualquier otro modo, sino él "mismo". No es ningún tipo de estado de existencia que deba ser corroborado, sino que "es" su propia *"posibilidad"*, gracias a su *libertad*, con la que él mismo decide lo que quiere y puede ser. A esta libertad de la mismidad "originaria" –por no concreta– quiere "apelar" Jaspers.[12] Los conceptos de existencia acuñados originalmente por Kierkegaard (como mismidad, existencia, decisión) son despojados por Jaspers de su contenido teológico cristiano y se "transforman" en el sentido de una recapitulación de la *metafísica de la libertad del idealismo alemán.*

Las dos posibilidades, que el hombre se comprenda y se conciba como un mero estado de existencia concreta o que, por el contrario, a partir de considerarse filosóficamente como él mismo, quede en "suspenso", están presentes para Jaspers bajo los títulos *Psicología*, *Sociología* y *Antropología* o, por el contrario, *Filosofía de la existencia.*

Económica, 1966 (1ª ed., 1949)]. Véase también Karl Löwith, "Existenzphilosophie", en *Zeitschrift für Deutsche Bildung*, diciembre de 1932 [trad. esp.: "Filosofía de la existencia", en el presente volumen, pp. 7-26].

[12] En tanto Jaspers ofrece una limitación expresa aunque anónima de su idea de la "aclaración de la existencia", frente a la ontología existencial de Heidegger, ésta se basa en el motivo de que la "ontología" como "sistema de afirmaciones del ser", en lugar de "apelar", "objetivaría" de nuevo las relaciones de existencia. Con lo cual falta corroborar qué es lo que apela a la existencia de manera más enérgica, una mediación indirecta por medio de afirmaciones del ser formalizadas en una "analítica" del *Dasein* o una indicación directa y siempre repetida al sentido apelante de las afirmaciones explicativas de la existencia.

Ésta es –en la concepción de Jaspers– la filosofía del ser del hombre "que supera al hombre"[13] por medio de relaciones existenciales trascendentes. Con este propósito de una filosofía metafísica existencial, Jaspers somete a crítica la sociología marxista y la psicología psicoanalítica como fenómenos típicos de la ciencia moderna del hombre. También esta crítica se sostiene y cae por el concepto presupuesto de la mismidad. Los descubrimientos de Marx y de Freud son para Jaspers meros encubrimientos del ser del hombre, en tanto que pretenden comprender al hombre como tal y en su totalidad. El marxismo y el psicoanálisis encubrirían aquello que hace hombre al hombre, a saber su existencia [*Existenz*] y trascendencia, a diferencia de su existencia concreta [*Dasein*], en cada caso condicionada.

> El marxismo, el psicoanálisis y la teoría racial tienen *características destructivas*. Así como el marxismo pretende desenmascarar toda la concreta existencia espiritual como superestructura, lo mismo hace el psicoanálisis al considerarla como sublimación de instintos reprimidos; lo que se llama cultura queda configurado como una neurosis compulsiva. La teoría racial genera una concepción de la historia desesperanzada. [...] Las tres direcciones son capaces de destruir aquello que parece tener valor para los hombres. Son, ante todo, la ruina de todo lo absoluto, ya que se constituyen, como conocimiento, en falso absoluto, que conoce todo lo demás sólo como condicionado. No sólo debe caer la divinidad, sino también toda forma de fe filosófica. Lo más elevado así como lo más corriente es cubierto por la misma terminología y es conducido hacia la nada. Las tres direcciones son conscientes del cambio de época; lo que existe debe ser destruido para que surja lo nuevo desconocido o no quede nada. Lo nuevo es según ellas el dominio del intelecto. El comunismo por otro camino que Freud y de manera distinta la teoría racial inventan un ideal, pero de un futuro en que estén vigentes el entendimiento y la realidad en lugar de la ilusión y la divinidad. *Se vuelven contra cualquiera que crea en algo y, en su sentido, lo desenmascaran.* No prueban sino repiten sólo maneras relativamente sencillas de interpretación. Son

[13] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 143.

irrefutables ya que son ellas mismas expresión de una fe; creen en la nada y, con su fanatismo peculiar, están seguros de su fe en la dogmática de las configuraciones del ser con las que cubren su nada; hay dos clases sociales [...], estas pulsiones y sus trasposiciones [...] estas razas [...]. El representante particular de estas teorías puede en verdad creer de un modo por completo diferente y no comprenderse a sí mismo. La consecuencia descrita reside en el sentido de estas teorías en cuanto tales.[14]

Todas estas formas modernas de antropología conocen algo *en torno del* hombre, pero no entienden sobre el ser del hombre.

Sin embargo, el hombre como posibilidad de su espontaneidad se vuelve contra el hecho de ser un mero resultado. No es compulsivo para el particular que se lo construya de manera sociológica, psicológica o antropológica. Él se emancipa de lo que las ciencias pretenden hacer aparentemente definitivo en él, en tanto comprende lo verdaderamente cognoscible como algo sólo particular y relativo.[15]

Esta mera ciencia específica del hombre es superada por la filosofía de la existencia, que se cerciora en la lectura de las "cifras" del ente *del* ser único y absoluto, en una fe sin revelación.

Llevado a la suspensión por medio de la superación de todo conocimiento mundano que fija el ser (como orientación filosófica en el mundo), este pensamiento (como clarificación de la existencia) *apela* a su libertad y crea el espacio de su acción absoluta al *conjurar* la trascendencia (como metafísica).[16]

Dentro de la confusión de todos los frentes de combate actuales corresponde también al destino de la filosofía de Jaspers contra *qué* frente se dirige. El frente de Jaspers es, como ya lo era en Kierkegaard, la

[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*, p. 144.
[16] *Ibid.*, p. 145.

llamada "nivelación" del ser humano en un mero *Dasein* universal. El parámetro fijo para el enjuiciamiento de la nivelación *en tanto* una nivelación es una idea exagerada de la "mismidad", en oposición a la "existencia de la masa". Pues lo que hoy es *común* no sería "el ser del hombre como un espíritu que todo lo impregna, sino los pensamientos de todo el mundo y las frases hechas, los medios de transporte y las diversiones. Son el agua en que se nada, no sustancia en la que participar signifique ser. La situación sociológica común no es precisamente la decisiva; es, antes bien, lo que se disuelve en la *nulidad*".[17] En cuanto a aquello que para Jaspers aparece como una situación "*meramente* sociológica", esta apariencia es, sin embargo, sólo el reflejo de una singularización socialmente condicionada, que hace de la necesidad del *Dasein* la virtud de la *Existenz*, así como Kierkegaard ganó su categoría de "individuo" de la destrucción de todos los órdenes humanos. En esta "existencia" del individuo orientada hacia la "trascendencia" se refleja aún la relación del "alma" con "Dios". Pero en la metafísica de Jaspers, el Dios personal al que Kierkegaard se arroja desesperado desde el nihilismo de su aislamiento se convierte en una "cifra" multívoca de la trascendencia, cuya lengua se lee por medio de la "fantasía". A la luz de esta fantasía que "aclara" el mundo, Jaspers considera "banal" lo que sin ella sería solamente real. El viejo trítono de fe, esperanza y amor se transforma en él en fe, amor y... fantasía. En lugar de la esperanza, encontramos una metafísica del "naufragio".

Esta metafísica del naufragio es la última consecuencia de la presuposición de la "mismidad". De esta mismidad "decisiva" se dice que hoy todavía "no" puede volverse objetiva y sólo forma mundos "peculiares". De estos mundos peculiares de las mismidades, Jaspers cree que encierran en sí el mundo universal, en lugar de estar contenidos por él. Pero si uno se pregunta por qué Jaspers tiene que postular esto y por qué la mismidad todavía hoy no puede volverse objetiva,

[17] Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 20.

entonces la respuesta tiene que rezar: no porque acaso, y sobre todo en Alemania, *no* haya todavía personas *demasiado* decididas y que sean ellas mismas, sino porque a la subjetividad que se decide, cuya cumbre moral es –según Hegel– la "conciencia", le está negada, conforme a su más íntima esencia, volverse universal y concreta en las configuraciones objetivas de la existencia concreta. A esto corresponde metódicamente que Jaspers presuponga, por principio, el ser "originario" del hombre como no objetual, de modo tal que la "existencia" está caracterizada por el hecho de que ella trasciende o supera toda objetualidad. Este concepto de existencia profundamente *romántico* no es sólo el límite ostensible de Kierkegaard, sino también el límite de Jaspers, encubierto por una abarcadora orientación filosófica hacia el mundo.

Las consecuencias mundanas de la filosofía de Jaspers siguen siendo por eso no casualmente meros *postulados*. Así, por ejemplo, se apela para hacer posible la realización de un verdadero Estado a una "nobleza" dirigente. Pero esta nobleza, en el sentido que le da Jaspers, es concretamente tan poco comprensible como la existencia auténtica o la mismidad, pues esta nobleza no sería de hecho ni social ni racial, ni tampoco podría ser criada por medio de una selección de los mejores ni ser llevada a un dominio perceptible, sino que es una nobleza anónima y puramente existencial "en el ser humano", es decir, se reduce a la forma de la mismidad. Tampoco puede, por eso, pretender configurarse de modo organizativo, sino que existe en un "ámbito espiritual sin configuración". La nobleza ya no es una clase a la que pertenezca éste o aquél en virtud de su nacimiento, educación o mérito; la verdadera nobleza es, por el contrario, el hombre *en general* "en la posibilidad (!) de su impulso": es, en última instancia, idéntica a lo que Jaspers llama la "vida filosófica". Pero –y esto no es menos característico de Jaspers– inmediatamente junto a esta volatilización de cualquier determinación concreta, se encuentra de nuevo una referencia a una *por completo concreta* y realmente existente situación de la mismidad, una referencia a la resistencia aislada de los soldados alemanes en el frente al iniciarse la guerra. Sin embar-

go, Jaspers no puede ser fijado a esta realidad, y sería erróneo si se intentara extraer consecuencias inmediatas de ello en relación con sus opiniones políticas, pues ya en la oración siguiente, Jaspers reclama para esta realidad el rango de un "símbolo" de las "posibilidades actuales de la mismidad en general". Esta referencia inevitable a realidades de la vida estatal, social, económica, técnica y espiritual del presente, en cada caso perfectamente determinadas, pero de modo tal que estas realidades *en tanto tales* son recusadas y disueltas en posibilidades existenciales indeterminadas, este círculo metódico en el análisis situacional de Jaspers ya indica por sí mismo que existe por principio la posibilidad también de su inversión.

El oscurecimiento por parte de Jaspers de las condiciones universales de la existencia concreta –entre otras, las sociopolíticas– por medio de la aclaración de la existencia no se deja invertir con facilidad en una aclaración de aquéllas gracias a un oscurecimiento de ésta. El problema en verdad decisivo en relación con Jaspers no es una inversión semejante, sino el descenso al presupuesto de este círculo ambiguo en tanto tal. Dado que al hombre le importa tanto el *"Dasein"*, la existencia concreta, como la *"Existenz"*, la existencia auténtica, esto "que le importa" no puede ser "decidido" de modo arbitrario, si se quiere saber qué importa *en general* y no sólo qué importa a éste o a aquél. Antes bien, habría que preguntar *ante* cada una de tales decisiones por su *presupuesto*, y éste es la distinción del simple e íntegro ser del hombre en *Dasein* y *Existenz*. Esta distinción fundamental en Jaspers tiene su razón última en la relación con la "trascendencia", con un absoluto ser en sí, que está por encima del hombre y, por eso, deja tras de sí los problemas inmediatos de la vida mundana del hombre.

La estructuración ternaria de la filosofía de Jaspers en "Orientación filosófica en el mundo" (indagación de la realidad objetiva), "Aclaración de la existencia" (apelación a la mismidad) y "Metafísica" (búsqueda de la trascendencia) se apoya históricamente en Kant y se justifica objetivamente a partir del "desgarramiento" del ser íntegro en un mundo perimido que existe para sí y una trascendencia

infinita que es en sí; ambas constituyen un problema para una existencia auténtica erigida sobre sí misma. Sólo por causa de esta orientación de la existencia auténtica que decide libremente respecto del mundo cognoscible hacia una *trascendencia* inescrutable se produce también la distinción fundamental para Jaspers *del hombre mismo* en un *"Dasein"* mundano y una "existencia" relacionada con una trascendencia, con todas sus consecuencias. El *Dasein* no sería un mero *"Dasein"* ni la existencia una auténtica "existencia" si ambas no estuvieran relacionadas con la trascendencia. Jaspers desarrolla las posibilidades reales del auténtico ser del hombre no a partir de las condiciones fácticas y universales de la existencia concreta, sino que presupone este ser del hombre desde el comienzo como referido a una trascendencia "oculta pero no desaparecida". Por cierto, hoy las posibilidades de una metafísica trascendente estarían muy estrechadas debido al "conocimiento exacto" de las ciencias positivas, pero –según Jaspers– podría volver a ser elocuente aquello que los milenios han expuesto al hombre en cuanto a trascendencia, "luego de que haya sufrido el cambio apropiado". A la luz de esta trascendencia que "aclara" el mundo, Jaspers considera banal lo que sin ella sería solamente real.

Lo que Jaspers distingue en el hombre como *Dasein* condicionado y existencia incondicionada retoma en principio la distinción fundamental *idealista* del yo humano en un yo "empírico" y uno "absoluto". Esta distinción se remonta, pasando por la distinción kantiana del hombre en un "ser de la naturaleza" y un "ser de la razón", hasta la distinción de Descartes de *"res extensa"* y *"res cogitans"*. Sobre este dualismo de la Edad Moderna se han fundado hasta el presente todas las ciencias positivas y su conocimiento de ningún modo "exacto". Un último gran intento de superarla fue emprendido por Hegel con su filosofía dialéctica de la mediación. Pero también este intento permaneció atrapado en las tradiciones de la filosofía idealista de la reflexión, pues el intento, al igual que la filosofía, permaneció atrapado en las tradiciones del *cristianismo*. A partir de la distinción fundamental cristiana del hombre íntegro en un hombre espiritual e

interno y otro mundano y externo se funda en última instancia no sólo la distinción idealista de un yo empírico y otro absoluto, sino también la distinción entre *Dasein* y existencia. En ambas distinciones se realiza una secularización del cristianismo. Precisamente esta *secularización* de la antropología cristiana retiene la filosofía de Jaspers en su problemática, de la cual puede preguntarse si todavía es en verdad una problemática. En un mundo sin "Dios", el hombre tampoco tiene "alma". Esta problemática de "trascendencia" y "existencia" impide a Jaspers orientarse hacia un concepto natural y sencillo del ser humano y retomar la pregunta por el hombre allí donde la dejó planteada Nietzsche, en su intento de restablecer un ser humano natural mediante el desmantelamiento de las "muchas interpretaciones y significados secundarios vanidosos y exaltados" que se han depositado sobre el "texto fundamental" del ser del hombre.

"¡Hombre! ¡Qué es la vanidad del hombre más vano al lado de la vanidad del hombre más humilde que, en el mundo y en la naturaleza, se siente como 'hombre'!",* dice Nietzsche bajo el título *Humano, demasiado humano*.

* Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, trad. de Carlos Vergara, Madrid, Edaf, 1979, p. 566. [N. del T.]

EL DECISIONISMO OCASIONAL DE CARL SCHMITT

1935

> En la misma medida en que la raza empeora, la acción toma el carácter de la decisión.
>
> ERNST JÜNGER, *Páginas y piedras.*

SI UN ESPECIALISTA en derecho público tan agudo e influyente en la práctica como el consejero de Estado Carl Schmitt se expresa sobre la cuestión de qué es lo político, el propósito y el impacto de sus ideas se extienden mucho más allá de su ámbito de conocimiento específico. El trabajo *El concepto de lo político*,[1] en el que Schmitt trata esta cuestión, puede ser comprendido en toda su extensión sólo en relación con el discurso relativo a la materia sobre la ya pasada "época de la neutralidad y de la despolitización" y con dos textos anteriores: *Romanticismo político* y *Teología política*.[2] El propio concepto de Schmitt de la esencia singular de la política está caracterizado en general por ser, en primera instancia, un concepto polémico contrario al concepto romántico y, además, por ser un concepto secula-

[1] Este escrito apareció por primera vez en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. 58, 1927, pp. 1-33. Luego apareció una segunda edición, junto con el "Rede über das Zeitalter der Neutralisierung" ["Discurso sobre la época de la neutralidad"], en *Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte*, t. X, Múnich, Duncker und Humboldt, 1932; por último, hay una tercera edición de 1933 (Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt). Cito, en caso de que no haya otra aclaración, de la segunda edición.

[2] Ambos escritos se citan según la segunda edición.

rizado del mismo género que el teológico. El concepto fundamental con que Schmitt caracteriza al romanticismo político, en especial el de Adam Müller, es el *ocasionalismo* irónico, y aquel con el que caracteriza la teología política, en especial la de Donoso Cortés, el *decisionismo* soberano. Mostraremos que también el decisionismo antirromántico y ateológico de Schmitt es sólo el reverso de su acción según las circunstancias y la ocasión.

Las contribuciones de Schmitt son esencialmente "polémicas", es decir, no sólo critican de modo episódico esta o aquella posición para aclarar la propia opinión, sino que su propia "validez" descansa por entero sobre aquello contra lo que se dirigen. Su enemigo es el Estado liberal del siglo XIX, cuyo carácter apolítico Schmitt comprende en relación con una tendencia general de la época moderna hacia la *despolitización*.[3] En tanto esta tendencia hacia la despolitización del Estado busca, ante todo por medio de la economía y la tecnología, un terreno políticamente neutro, Schmitt caracteriza tal tendencia hacia la despolitización como una tendencia también hacia la *neutralización*. Desde la emancipación del tercer estado y la formación de la democracia burguesa y su evolución hacia la democracia industrial de masas, esta neutralización de las diferencias políticamente determinantes y la postergación de su decisión se han desarrollado hasta un punto decisivo en el que se transforman en su opuesto: en una *politización total* de todas las áreas de la vida, incluso de las aparentemente más neutrales. Así surgió en la Rusia marxista un Estado de trabajadores "que es más y más profundamente estatal que otrora cualquier Estado de monarcas absolutos"; en la Italia fascista, un Estado corporativo que, además del trabajo nacional, normaliza también el *dopolaboro* y la entera vida intelectual; y en la Alemania nacionalsocialista, un Estado por completo organizado que, por medio de leyes raciales y cosas por el estilo, politiza también la

[3] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 74 [trad. esp.: *El concepto de lo político*, trad. de Rafael Agapito, Madrid, Alianza,1998; las citas fueron tomadas de esta edición, aunque en alguna ocasión con ligeras modificaciones].

vida que hasta el momento ha sido privada. Sin embargo, Schmitt ve el presupuesto negativo de esta politización en la "nada espiritual" que existía a fines de la época de la neutralización.[4] Este estado en la transición hacia el siglo XX sólo pudo ser una "solución provisional", y el "sentido último" de nuestra así llamada época técnica recién se podrá percibir "cuando quede claro qué clase de política adquiere suficiente fuerza como para apoderarse de la nueva técnica, y cuáles son las verdaderas agrupaciones de amigo y enemigo que prenden sobre este nuevo suelo".[5] Sin embargo, Schmitt no cree que este nuevo lugar central de la política signifique que la política, desplazando lo que hasta aquí habían sido las "esferas espirituales" en las que el hombre europeo encontraba en los últimos cuatro siglos "el centro de su *Dasein* humano", se haya convertido en el *ámbito central* y, así, en la "sustancia" del Estado.[6] En el curso de los últimos cuatro siglos, el centro espiritual del *Dasein* humano se habría desplazado cuatro veces, de la *teología* hacia la *metafísica* y de la *moral humanista* hacia la *economía*, y con esto se han desplazado también los sentidos de todos los conceptos específicos;[7] su "realidad y fuerza", el *Estado* las tomaría "de lo que en cada caso constituye ese ámbito central, ya que los temas en litigio que marcan la pauta para las agrupaciones de amigos y enemigos se determinarían igualmente por referencia al ámbito de la realidad que es el decisivo en cada caso".[8] Lo propiamente político no es

[4] "La generación alemana que precede a la nuestra estaba dominada por una sensación de ocaso cultural que se puso de manifiesto ya antes de la Guerra Mundial, y que en modo alguno tuvo que esperar el hundimiento de 1918 ni la *Decadencia de Occidente* de Spengler. En Ernst Troeltsch, Max Weber y Walther Rathenau se encuentran numerosas manifestaciones de ese sentimiento. [...] Tras haberse abstraído primero de la religión y de la teología, luego de la metafísica y del Estado, ahora parecía que el hombre se había abstraído de todo lo cultural en general y que se había alcanzado la neutralización de la muerte cultural" (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pp. 78 y 79 [*El concepto de lo político*, p. 119]).

[5] *Ibid.*, p. 80 [*El concepto de lo político*, p. 121].

[6] *Ibid.*, p. 27.

[7] *Ibid.*, pp. 58 y 72.

[8] *Ibid.*, p. 73 [*El concepto de lo político*, p. 114].

un campo particular y, por tanto, nunca es un ámbito central posible.[9] ¿Cuál es el ámbito específico determinante ahora, para nuestro tiempo? Schmitt no lo dice. Él simplemente describe el desarrollo histórico por etapas en los últimos cuatro siglos, y lo único que queda claro es la comprensión negativa de que el ámbito central de la vida, por principio, *no* puede ser *neutral;* pero no se aclara de qué campo extrae el Estado total del siglo XX su fuerza espiritual y su realidad, a menos que sea de un "mito del siglo XX". Schmitt diferencia[10] "la música intelectual de un programa político" de la "irracionalidad" del mito político que, en el contexto de una "guerra real", emerge de la "actividad política". Pero dejando de lado el hecho de que sigue siendo románticamente-confuso en qué consiste para Schmitt esta guerra "real", verdadera y autentica,[11] *El concepto de lo político* no brinda indicación alguna de un nuevo mito que pueda funcionar como fundación espiritual de la actividad política moderna.

Dentro de esta construcción histórica, apoyada en las ideas de Giambattista Vico y Auguste Comte, Schmitt atribuye un papel especial al *romanticismo,* pues en él se realiza la problemática transición del siglo XVIII al siglo XIX, es decir, de la hegemonía de la moral humanitaria hacia la de la economía técnica.

> En realidad, el romanticismo del siglo XIX [...] no significa sino la etapa intermedia de lo estético, entre el moralismo del siglo XVIII y el economicismo del siglo XIX: una mera transición que se logró introduciendo la estética en todos los dominios del espíritu, y por cierto con gran facilidad y éxito. Pues el camino que va de la metafísica y la moral a la economía pasa por la estética.[12]

[9] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* pp. 14 y 26.

[10] Carl Schmitt, *Politische Romantik,* p. 225 [trad. esp.: *Romanticismo político,* trad. de Silvia Schwarzböck, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2001].

[11] *Ibid.,* pp. 132 y 133.

[12] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* p. 70 [*El concepto de lo político,* p. 111]; cf. *Politische Romantik,* p. 21.

Esta estetización de todos los ámbitos de la vida significa, entonces, sólo un preludio de aquella neutralización radical que se ha completado luego por medio de la economía y la técnica. El portador del movimiento romántico es la nueva burguesía. "Su época comienza en el siglo XVIII, en 1789 triunfó con fuerza revolucionaria sobre la monarquía, la nobleza y la Iglesia; en junio de 1848 ya se encontraba del otro lado de la barricada, cuando se defendía del proletariado revolucionario."[13] Con este romanticismo y con su tan hábil representante político Adam Müller, el inventor de la teoría total del Estado, Carl Schmitt tiene una inconfundible afinidad que permite que su crítica comprensiva explique especialmente "de qué modo el romanticismo alemán, del que recientemente se dijo que debería ser superado, es un depósito inconmensurable en que tiene su fuente espiritual todo lo que hoy surge en el ámbito del pensamiento que no es chato y exacto".[14] Aquello que, según el análisis de Schmitt, caracteriza en general al romántico es que para éste *todo* puede volverse el centro espiritual de la vida, ya que su propia existencia no tiene centro. Central es para el auténtico romántico sólo su yo ingenioso e irónico, pero en el fondo inconsistente. "El individuo aislado, emancipado e individualizado se vuelve, en el mundo liberal burgués, [...] la instancia superior de apelación, lo absoluto."[15] "Pero este su propio absoluto es, por falta de un mundo con contenido, una nada absoluta."[16] Desde este aislamiento y esta privatización de la existencia humana llevadas al máximo hay, empero, sólo un paso hacia

[13] Carl Schmitt, *Politische Romantik*, pp. 16 y 141.

[14] Carl Schmitt, *Th. Däublers Nordlicht*, 1916, pp. 10 y 11.

[15] Carl Schmitt, *Politische Romantik*, p. 141.

[16] "Sólo en una sociedad disuelta de manera individualista, el sujeto estéticamente productor puede trasladar dentro de sí el centro espiritual; sólo en un mundo burgués, que aísla al individuo en lo espiritual, lo remite a sí mismo y le carga todo el peso que normalmente en un orden social estaba repartido jerárquicamente en distintas funciones. En esta sociedad se le asigna al individuo privado la tarea de ser su propio sacerdote. [...] En el sacerdocio privado reside la raíz última del romanticismo y del fenómeno romántico" (*ibid.*, p. 26).

el exacto contrario de un vínculo público extremo, ya sea el vínculo con la comunidad de la Iglesia Católica o con la política nacional, que se vuelve una especie de cuestión religiosa.[17] Pero, en tanto el romántico sea romántico, el mundo entero se le presenta como la mera oportunidad, la nuda ocasión u *occasio*, en términos románticos como "vehículo", "incitación", y "punto elástico" para la actividad productiva de su irónico e intrigante yo. Este concepto romántico de la *occasio* niega –¡al igual que el concepto de Schmitt de decisión!– cualquier "vínculo con una norma".[18]

La típica forma del discurso romántico no es el imperativo o algún tipo de *dictum* apodíctico, sino la "conversación eterna", el discurso oportunamente estimulante sin un comienzo o una meta determinados. El romántico mezcla todas las categorías, es incapaz de una distinción y una determinación claras, de una decisión indiscutible.[19] El romanticismo político es sólo seudopolítico por falto de seriedad moral y energía política. Pero como en todo momento

[17] Carl Schmitt, *Politische Romantik*, p. 87.

[18] "Es un concepto disolvente, ya que todo lo que da consecuencia y orden a la vida y al acontecer [...] es incompatible con la representación de lo meramente ocasional. Donde lo oportuno y accidental se convierte en principio, surge una gran superioridad sobre tales vínculos [...], en la filosofía de Malebranche, por ejemplo, Dios es la instancia absoluta última y el mundo entero y todo lo que en él sucede, mera ocasión de su efectividad única. Ésta es una imagen magnífica del mundo y eleva la superioridad de Dios a una [...] grandeza fantástica. Esta posición característicamente ocasional puede sólo subsistir, pero al mismo tiempo poner en el lugar de Dios algo distinto como instancia suprema y factor determinante, acaso el Estado, el pueblo o también el sujeto individual. Esto último es el caso en el romanticismo" (*ibid.*, pp. 22 y ss.). ¡Y lo primero en el antirromanticismo de Schmitt!

[19] "El 'maestro de la oposición' [se refiere a Adam Müller; K. L.] fue incapaz de ver una oposición distinta de la de un contraste estético. Ni distinciones lógicas ni juicios de valor morales, ni decisiones políticas eran posibles para él. La fuente más importante de vitalidad política, la fe en el derecho y la sublevación contra la injusticia, no existe para él" (*ibid.*, p. 177); cf. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2ª ed., 1926, p. 68 [trad. esp.: *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990].

hombres decisivos determinan el curso de las cuestiones humanas, esto significa, para la indecisión insustancial del romanticismo, que éste puede encontrarse, contra su voluntad, al servicio de decisiones *extrañas*.[20] Con este romanticismo, Schmitt caracteriza, no en última instancia, también a su propia persona, ya que su propio decisionismo es de tipo ocasional.

Marx y Kierkegaard fueron los primeros en oponer una "decisión" de este tipo al burgués y a la existencia romántica.[21] El primer capítulo de *Teología política* contiene en la conclusión una breve referencia a Kierkegaard, mientras que la "dictadura en el pensamiento marxista" es discutida de modo detallado y agudo en el tratado *Sobre el parlamentarismo* (1923 y 1926) y en *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de soberanía hasta la lucha de clases proletaria* (1921 y 1928). Sin embargo, a la propia teoría política de Schmitt le falta, junto con un ámbito central determinante, no sólo la metafísica de la decisión, que él reconoce con justicia como el fundamento portador del socialismo "científico" de Marx , sino también el fundamento teológico que está presente en la decisión religiosa de Kierkegaard en favor de un gobierno autoritario.[22] De ahí que se pueda preguntar: ¿la fe *en qué* sostiene la "exigente decisión moral" de Schmitt,[23] cuando él mismo no tiene fe ni en la teología del siglo XVI ni en la

[20] "A pesar de la ironía y la paradoja, se muestra una permanente dependencia. En el campo más estrecho de su productividad específica, en lo lírica y musicalmente poético, el ocasionalismo subjetivo puede encontrar una pequeña isla de libre creatividad, pero incluso aquí se somete inconscientemente al poder más cercano y más fuerte, y su superioridad sobre el presente tomado en forma meramente ocasional sufre una inversión sumamente irónica: todo lo romántico está al servicio de energías distintas, no románticas, y la sublimidad por encima de definición y decisión se transforma en un acompañamiento sumiso a una fuerza extraña y a una decisión extraña" (Carl Schmitt, *Politische Romantik*, p. 228).

[21] Véase, ante todo, Søren Kierkegaard, *El concepto de ironía* (1929) y *La época presente* (1914); Karl Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852).

[22] Cf. Søren Kierkegaard, *Das Eine, was not tut*, Zeitwende, año III, 1927, núm. 1.

[23] *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, pp. 68 y 69.

metafísica del siglo XVII y muchísimo menos en la moral humanitaria del siglo XVIII, sino sólo en la fuerza de la decisión?[24]

Schmitt realza en Kierkegaard exclusivamente su aparente apología de la "excepción", ya que, como reza la primera frase de la *Teología política*, "soberano es quien decide durante el estado de excepción". De Kierkegaard le gusta que se oriente hacia el "caso límite" extremo y no hacia el "caso normal"; esto se correspondería con una "filosofía de la vida concreta".[25] El hecho de que el *extremus necessitatus casus*, en el sentido jurídico y en relación con la política, no tenga ningún contenido común con la decisión existencial-religiosa de Kierkegaard en favor de lo "único que es necesario" no tiene importancia para Schmitt, ya que a él sólo le interesa asegurar el derecho anormal de decisión como tal, más allá de sobre qué se decida o para qué. La autoridad como tal, que por su autoridad decide en sentido eminente durante un estado de excepción, demuestra para él "que ella, para hacer justicia, no necesita tener razón".* *Autoritas, non veritas facit legem.* No obstante, para él, el caso de excepción decisivo políticamente es la guerra, que justamente, en tanto caso de excepción, también es el parámetro y, por consiguiente, aquello que no puede ser medido por otra cosa. La excepción, dice Schmitt con un giro sospechosamente romántico, es "más interesante" que el caso normal,[26] y no sólo confirma la

[24] Categorías verdaderamente morales como "lealtad", "disciplina interior" y "honor" determinarán el pensamiento político de Schmitt recién a partir de su abandono del decisionismo en su nuevo escrito *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934, p. 52 [trad. esp.: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996].

[25] Cf. *en oposición a esto* el nuevo escrito (p. 62) citado en la nota anterior, se afirma que, a la inversa, la "realidad concreta de una relación vital" debe ser comprendida mediante conceptos naturales de orden, que se orientan a la situación *normal*.

* Debido a la multiplicidad de significados del vocablo alemán *Recht* (justicia, razón, derecho, etc.), resulta imposible traducir felizmente al castellano el juego lingüístico entre *Recht schaffen* (hacer justicia) y *Recht haben* (tener razón). [N. del T.]

[26] Carl Schmitt, *Politische Theologie*, p. 22 [trad. esp.: *Teología política*, en *Estudios políticos*, trad. de Javier Conde, Madrid, Doncel, 1975; las citas, aunque modificadas, han sido tomadas de esta edición].

regla, sino que además la regla vive solamente de la excepción. Por esta única razón le interesa también Kierkegaard, quien sin embargo nunca quiso justificar la excepción *como tal* cuando dijo que ella explica tanto lo universal como a sí misma, y que si se quisiera estudiar en serio lo universal, sólo bastaría con dirigir la atención hacia una excepción auténtica. Dejando por completo de lado que Kierkegaard se negó a decidir la excepción política de 1848 de *un modo político*, sino que se decidió por la autoridad *cristiana*, es característico de Schmitt que, al citar a Kierkegaard, suprima de modo soberano un pasaje que no se ajusta a sus propias ideas y que afirma que "la excepción *legítima* se encuentra reconciliada en lo *universal*" y "lo universal es *frente a la excepción* radicalmente polémico" (las itálicas son mías); mientras que Schmitt, de modo opuesto, enfrenta la excepción de modo polémico a lo universal. El propio Kierkegaard no renunció en modo alguno a pensar lo normal y universal, sino que pretendía pensar no sólo "superficialmente" sino "con enérgica pasión", y la excepción cobra su derecho para Kierkegaard sólo en relación con lo universal. Su "particular" debería hacer visible lo que "cualquiera" puede ser. Para no engañarse a sí mismo, "convierte al individuo en lo universal". Sale "al auxilio del particular, al darle el significado de lo universal", pues "lo universal es un señor severo y juez de la excepción".[27] Kierkegaard, por lo tanto, no exalta simplemente la excepción y el caso límite por encima de la regla y el caso normal, sino que sabe diferenciar entre la mera mediocridad y aquello que es la medida del ser del hombre y por lo cual la exigencia del cristianismo es, para él, el parámetro eternamente válido.

Pero en relación con el problema de la decisión se trata de una *teología* política, porque el estado de excepción, sobre el que se debe decidir de modo soberano, tiene "en la Jurisprudencia análoga significación que el milagro en la Teología".[28] Schmitt quiere mostrar que todos los conceptos jurídicos que son expresión de una decisión, una

[27] Søren Kierkegaard, *Entweder – Oder*, t. 2, 1913, pp. 285 y ss.
[28] Carl Schmitt, *Politische Theologie*, p. 49 [*Teología política*, p. 65].

atribución de poder y un dominio soberanos están secularizados y no sólo remiten desde un punto de vista lingüístico a nociones teológicas, sino que también han surgido positivamente de tales nociones. Recién bajo el predominio de la democracia moderna y del pensamiento propio de las ciencias naturales y de una economía que se sirve de conceptos propios de las ciencias naturales, fue remplazado el pensamiento decisionista, que se encumbra en una decisión voluntaria personal, por la fe en leyes anónimas, como las de las ciencias naturales. Desde una perspectiva teológica, el sistema de la democracia moderna es la expresión política de un cientificismo fundado en el entendimiento humano y liberado de milagros y dogmas.[29] Pues

> la imagen metafísica del mundo, que se hace una época determinada, tiene la misma estructura que aquello que la ilumina como forma de organización política sin más. El establecimiento de una tal identidad es la sociología del concepto de soberanía. Ella prueba que [...] la metafísica es la expresión más intensa y clara de una época.

Esta expresión de claridad máxima, sin embargo, uno no puede encontrarla en Schmitt, ya que, según su construcción histórica de la totalidad moderna de lo político, no existe un fundamento metafísico transparente ni un "*tema* de disputa" genuino, es decir, carece de un "ámbito" decisorio. Como consecuencia de esto, su adhesión a la decisión indiscutible de la teología política de los filósofos de Estado de la contrarrevolución (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés) también sigue siendo no vinculante. Mientras que estos pensadores decidieron todavía en la fe católica contra las consecuencias políticas de la Revolución Francesa, el decisionismo profano de Schmitt es necesariamente ocasional, ya que carece no sólo de los presupuestos teológicos y metafísicos de los siglos anteriores, sino también de los morales humanitarios. Su decisión –que flota en libertad por no apoyarse en nada más que en sí misma– corre el peligro, reconocido por él mismo, no sólo ocasionalmente de equivocar el "ser yaciente" en ca-

[29] Carl Schmitt, *Politische Theologie*, p. 55.

da gran movimiento político mediante una "puntualización del momento",[30] sino que, desde el comienzo, también se encuentra expuesta de modo permanente e inevitable a este peligro, ya que éste es esencial al *ocasionalismo*, aunque en *forma no-románticamente-decisionista*. Lo que Schmitt defiende es una política de la decisión soberana, para la cual el contenido, sin embargo, es sólo el producto de la *occasio* contingente de la situación política del momento y no el producto "de la fuerza de un conocimiento íntegro" sobre lo originariamente correcto y justo, como en el concepto platónico de la esencia de la política, en que dicho conocimiento es la fuente de un orden de las cuestiones humanas.[31] Schmitt se retrotrae tan poco a la "naturaleza incorrupta e incólume" que él, antes bien, deja las cuestiones humanas en su estado de corrupción y "decide" sobre este estado, de este u otro modo, pero "decide" en todos los casos. Esto se volverá más claro por medio de la exposición de esta problemática en la distinción fundamental decisoria de Schmitt.

La exposición que hace Schmitt de la filosofía del Estado de la contrarrevolución comienza, una vez más, con una oposición entre románticos y decisionistas, en la que los primeros son el ejemplo clásico de la indecisión liberal de la burguesía, que discute y negocia.[32]

[30] Véase la nota preliminar a la segunda edición de *Politische Theologie*.

[31] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 81.

[32] "Es peculiar de los románticos alemanes esta noción original: el coloquio eterno; Novalis y Adam Müller se mueven dentro de ese círculo como el más propio para la realización de su espíritu. Los filósofos católicos del Estado, De Maistre, Bonald y Donoso Cortés, que en Alemania se llaman románticos porque eran conservadores o reaccionarios [...] hubieran considerado ese coloquio eterno como una figuración de la fantasía terriblemente cómica. Porque lo que caracteriza su filosofía política contrarrevolucionaria es la conciencia de que su época reclama una decisión, y, así, con una energía que crece entre las dos revoluciones de 1789 y 1848, se constituye el concepto de la decisión en el centro de su pensamiento. Cuantas veces la filosofía católica del siglo XIX hace juicio de la actualidad, reconoce que lo que tiene delante de sí es una magna alternativa sin posible mediación. [...] Todos formulan un dilema magno, cuya rigurosidad más suena a dictadura que a coloquio eterno" (Carl Schmitt, *Politische Theologie*, pp. 69 y 80 [*Teología política*, pp. 80 y 81]).

La frase de De Maistre según la cual "tout gouvernement est bon lorsqui'il établi", él la interpreta como que "en la mera existencia de una autoridad suprema reside una decisión, y que la decisión como tal es válida, ya que precisamente en las cuestiones de mayor importancia es más importante tomar una decisión que cómo se decida".[33] Lo esencial es "que ninguna instancia superior pueda revisar la decisión". Y "como en la revolución proletaria de 1848, el radicalismo revolucionario es más hondo y consecuente que en la revolución del tercer estado de 1789, así también se agudizó la intensidad de la decisión en el pensamiento de la filosofía de Estado de la contrarrevolución. Sólo de este modo se puede comprender la evolución desde De Maistre hasta Donoso Cortés: desde la legitimidad hasta la dictadura".[34] La decisión dictatorial es el opuesto extremo de la conversación romántica y de la discusión parlamentaria.[35] Pero cuando Schmitt, en la advertencia preliminar de su escrito sobre el parlamentarismo, profetiza el fin de la época de la discusión y, por otro lado, en retrospectiva hacia su propio tratado, "teme" y "supon[e] de modo pesimista" que una "discusión seria de conceptos políticos" sólo encontraría reducido interés y comprensión, entonces uno debería preguntarle si él mismo no ha contribuido con su escrito de un modo extraordinario a que hoy "una discusión científica sostenida que se sustraiga a cualquier explotación por parte de los partidos políticos y no ofrezca a nadie un servicio propagandístico" sea, de hecho, un "anacronismo". El hecho de que pueda haber y haya habido una especie de discurso político y un discurso opuesto diferentes de la así llamada

[33] A diferencia de esta *decisión* de la voluntad, para Schmitt, "el destino de la democracia parece ser disolverse en el problema de la *formación* de la voluntad". A la vez, acentúa la conformidad posible de dictadura y democracia, en el bolchevismo y en el fascismo, como una diferencia común respecto del liberalismo burgués del estado parlamentario (Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, pp. 37 y 64; cf. pp. 22, 34 y 41.)

[34] Carl Schmitt, *Politische Theologie*, p. 72 [*Teología política*, *op. cit.*, p. 83].

[35] Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, pp. 13 y 61 y ss.

discusión –por ejemplo, la que se daba en la esfera pública de la *polis* griega y en el diálogo platónico– no es percibido por Schmitt, ya que su posición, polémica en sus fundamentos, se mide con el parámetro de la moderna política de partidos del Estado liberal y porque él, en expresa oposición al liberalismo, reconoce "lo político como lo total".

Lo que más lo impresiona de Donoso Cortés es la "grandeza consciente de un descendiente espiritual de los grandes inquisidores". El hecho de que Donoso Cortés, como piadoso católico, haya subordinado, en última instancia, su propia decisión al *dictum* del Papa y que sólo gracias a su fe ortodoxa haya podido llegar a ser el estadista decisivo que podía creer decidir *correctamente*[36] queda fuera de consideración en la exposición de Schmitt. Él ve la relevancia histórica de Donoso Cortés ante todo en el hecho de que este estadista, en el conocimiento de que la época de los reyes soberanos había llegado a su fin, haya agudizado su decisionismo hasta la consecuencia radical de una *"dictadura política"*. Su enemigo más serio ya no era la "clase discutidora", la burguesía, sino el socialismo anarquista, tal como lo defendían Proudhon y luego más radicalmente Bakunin. Pero cuando Schmitt, en relación con esto, afirma que la esencia del Estado se reduce así, necesariamente, a una decisión absoluta y *"creada de la nada"* que no se debe justificar, él está caracterizando su propia posición, no la de Donoso Cortés, que como cristiano creía que sólo Dios –y nunca el hombre– podía crear algo de la nada. Este *nihilismo activo* es, antes bien, exclusivo de Schmitt y de los alemanes del siglo XX con quienes tenía una afinidad espiritual.[37]

[36] Cf. Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, pp. 65 y 75, en relación con la evidencia última de la fe socialista de Marx.

[37] El "pesimismo" realista de Hobbes, del que Schmitt dice encontrarse cerca (*Der Begriff des Politischen*, pp. 46 y ss.) es, en relación con este nihilismo moderno, todavía una especie de fe en el progreso a partir de la acotación del estado de naturaleza, del que Schmitt, a diferencia de Hobbes, afirma que es un *status belli.* El nihilismo moderno ha sido penetrado filosóficamente sólo por Nietzsche, quien fue el primero en reconocer que el hombre moderno, que ya no cree en nada y ya no sa-

Donoso Cortés hubiera visto en una decisión creada de la nada "una comedia no menos horrible" que en la conversación infinita del romanticismo.

---

be "para qué" existe, *"todavía prefiere la nada a no querer" [lieber noch das Nichts will als nicht will]*. "La voluntad misma" se "salva" por medio de este nihilismo de la fuerza. Este nihilismo que se tornó activo caracteriza también los escritos tempranos de Ernst Jünger, al que Schmitt remite ocasionalmente. En el diario de Jünger, *Das abenteuerliche Herz [El corazón aventurero]*, 1929, se encuentran las siguientes frases: "Para qué uno existe, de eso uno quizás nunca se entere, todas las así denominadas metas pueden ser sólo pretextos de la determinación, pero *que* uno esté ahí [...] es lo importante". "De allí viene que esta época exija una virtud antes que ninguna otra: la de la *decisión*. Lo importante es poder querer y creer; independientemente de los contenidos, que se dé este querer y creer. Así se encuentran hoy las comunidades; los extremos se tocan más violentamente que nunca." "Pero, todo lo que hoy reside en la lucha en torno de banderas y distintivos, en torno de leyes y dogmas, en torno de órdenes y sistemas es puro cuento. Ya tu repugnancia frente a estas peleúchas [...] delata que no son respuestas sino planteamientos más agudos del problema, no banderas sino luchadores, no órdenes sino sublevaciones, no sistemas sino personas, de lo que estás necesitado." "Hemos trabajado algunos años dinámicamente de modo fuertemente nihilista y, renunciando a la hoja de parra más insignificante de un auténtico planteamiento del problema; abatido el siglo XIX –y nosotros mismos–, sólo muy al final se insinuaron oscuramente medios y hombres del siglo XX. Hemos declarado la guerra a Europa, como buenos europeos arremolinados en armonía con los otros en torno a una ruleta que sólo poseía un único color, el del cero, que la banca hacía ganar a toda costa. Los alemanes no le dimos a Europa ninguna oportunidad de perder. Pero, como no le dimos ninguna oportunidad de perder, entonces tampoco le dimos en sentido esencial nada que ganar, jugábamos contra la banca con su propia sustancia." "Ésta es una posición a partir de la cual se puede trabajar. Esta medición del oculto metro patrón de la civilización conservado en París significa para nosotros terminar de perder la guerra perdida, significa la consecuente ejecución de un acto nihilista hasta su punto necesario. Marchamos desde hace tiempo hacia un mágico punto cero, del que se sobrepondrá sólo aquel que disponga de otras fuentes de energía invisibles. A aquello que resta, como no se puede medir con lo europeo, sino que él mismo es parámetro, está anudada *nuestra* esperanza." Este nihilismo autoconsciente se encuentra en Jünger unido al anarquismo decisivo que actúa de modo solitario y reservado. "Esta actividad se recorta en aquel lugar que yo denomino el mágico punto cero, un punto por el que habremos de pasar, y en el que hay, a la vez, todo y nada."

Este fundamento nihilista de una decisión ligada a nada más se torna completamente claro en el concepto de lo político.[38] Cuando, como hace Schmitt para definir lo político a través del concepto de decisión soberana, se abstrae todo ámbito central, entonces lo único que queda consecuentemente como finalidad de la decisión es la guerra que sobrepasa todos los ámbitos y los cuestiona, es decir, la disposición a la nada que es la muerte entendida como sacrificio de la vida por un Estado, cuya propia "presuposición" ya es lo decisivo-político. La decisión de Schmitt por lo político no es, como una decisión religiosa, metafísica o moral, es decir, espiritual, una decisión para un ámbito determinado y regulativo, sino nada más que una *decisión por la decisividad* –no importa en favor de qué–, porque ésta ya es la esencia específica de lo político. Pero esta decisión niega precisamente aquello que la hace una decisión concreta y libre, ya que también es propio de esta concepción de la decisión que uno se decida por algo determinado y quede ligado para siempre a aquello por lo que se ha decidido. Sólo la disposición para la muerte y para matar,[39] pero no cualquier tipo de ordenamiento de la vida comunitaria, tal como corresponde al sentido original de la *polis*, se convierte en la "instancia superior de apelación" para el concepto de Schmitt

[38] La forma neutral de expresión de Schmitt sobre *lo* político despierta la impresión, al igual que el discurso de Kierkegaard sobre *lo* estético y religioso, de que lo político fuera un ámbito específico, aunque precisamente esto es lo que no debería suceder. El fundamento más profundo para esta indeterminación en la formulación podría ser, sin embargo, que Schmitt de hecho no *puede* especificar dónde lo político se halla como en su casa y dónde se lo puede encontrar, a menos que sea en una totalidad que va más allá de cualquier ámbito determinado y los neutraliza a todos del mismo modo, sólo que con una dirección opuesta a la de la despolitización. El sentido positivo del Estado total resulta en Schmitt sólo de la negación polémica del Estado neutral o liberal. Y este Estado, por lo tanto, a diferencia del Estado hegeliano, no comprende "*universalmente*" los momentos concretos de la sociedad civil, sino que totaliza, a partir del caso de emergencia político, tanto el Estado como la sociedad (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 12).

[39] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pp. 20 y ss. y 34.

de la esencia de la política, concepto para el cual el caso normal de la vida en común en una comunidad pública no es lo específico.

Schmitt realiza la siguiente definición a modo de introducción:

> Por el sentido del término y por la índole del fenómeno histórico, el Estado representa un determinado modo de estar de un pueblo, es decir, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente, y por esa razón, frente a los diversos estatus individuales y colectivos teóricamente posibles, él es *el* estatus por antonomasia. De momento no cabe decir más. Todos los rasgos de esta manera de representárselo –estatus y pueblo– adquieren su sentido en virtud del rasgo adicional de lo político y se vuelven incomprensibles si no se entiende adecuadamente la esencia de lo político.

El caso decisivo, en el que la situación política del pueblo sirve de criterio para todo camarada del pueblo, es el *estado de necesidad [Notfall]* extrema, o como Schmitt afirma la mayoría de las veces, el *"caso de emergencia" [Ernstfall]* política de la guerra, que demanda del hombre el sacrificio de la vida. Por medio de esta instancia superior de apelación insuperable, que afecta al *Dasein* en cuanto tal, el hecho de *que* se está ahí o la "facticidad", el análisis de Schmitt de lo político cree, al igual que la analítica del *Dasein* de Heidegger, encontrarse seguro de modo indiscutible frente a toda determinación que afecte cualquier *qué* del *Dasein* político. El mero hecho de que en la guerra la disposición para la muerte y para matar sea una instancia última le da una soberanía sobre todo lo que es, de modo similar a la "superioridad" que tiene el *político romántico* gracias a su principio de la *occasio*[40] y el *burgués liberal* gracias a la relatividad de sus múltiples relaciones, de las que ninguna es absolutamente vinculante.[41]

Esta "libertad para la muerte" entendida políticamente presupone que hay diversos Estados que se oponen de manera hostil. La distinción fundamental a la que se pueden retrotraer todas las acciones

[40] Carl Schmitt, *Politische Romantik*, p. 22.

[41] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 3ª ed., p. 23.

y todos los motivos políticos es, de acuerdo con la teoría de Schmitt de la decisión, la *distinción-amigo-enemigo*; o, ya que el amigo político no disputa el propio ser, la distinción entre *el ser propio y el extraño* en la cual el ser extraño niega el propio por completo. ¿Pero a qué se llama aquí *"índole del ser"* [*Art des Seins*] propia y extraña o, en general, "ontológica" [*seinsmäßig*],[42] cuando el ser político no es una índole del ser específica entre otras sino que es la protección del propio ser y la negación del ser extraño como tal y por completo, la *"existencia"* política? ¿Acaso decide aquí sobre la posibilidad de la guerra una distinción existente por naturaleza en la índole del ser, entre el extraño y el propio, o sucede lo contrario, que la distinción entre el ser propio y el extraño resulta de la existencia de una verdadera decisión de guerra? En otras palabras, ¿existe el caso de emergencia de la guerra, porque, de acuerdo con las índoles del ser, hay pueblos y Estados o *"formas de existencia"* esencialmente distintos, o también estos vínculos y separaciones existenciales y en tensión máxima –que para Schmitt son la marca distintiva esencial de lo político– se configuran recién en una situación de guerra y, por lo tanto, de modo contingente y ocasional? A este segundo caso le correspondería el hecho de que, por ejemplo, en la última guerra, los turcos fueran los "amigos" de Alemania y los ingleses –más similares a los alemanes– sus enemigos, lo cual en otra guerra bien podría ser de otro modo. Pues estos "agrupamientos" –un concepto de la sociología liberal– fácticos son, y precisamente en el caso de emergencia, determinados de modo predominante por los lazos ocasionales, tal como resulta de la situación histórica y de la constelación política cuando estalla una guerra, y no por una "índole del ser" perdurable.

Las formulaciones de Schmitt admiten significativamente *ambas* posibilidades de interpretación. En algunos pasajes parece que el enemigo es "precisamente" sólo un extraño y un otro, uno "de otra índole" [*ein "Andersgearteter"*];[43] de modo tal que en un caso extremo sería

[42] *Ibid.*, pp. 14, 20, 23 y 37.
[43] *Ibid.*, 2ª ed., p. 14; 3ª ed., p. 8.

posible un conflicto con él que sólo podría ser decidido por los participantes como una cuestión de vida o muerte, porque el oponente político no es ni un "antagonista" ni un mero "competidor" y "contrincante en la discusión".[44] De modo más expreso se dice de la guerra que no es un combate espiritual ni una contienda simbólica, sino un combate en el sentido de "condición ontológica originaria", que surge de la diversidad de índoles entre el propio ser y el extraño. *Se sigue* de la enemistad, el combate es sólo la "realización" y la "consecuencia" más extremas de la distinción ontológica existente.[45] Por otra parte, el estado real de enemistad mutua no es caracterizado como una realidad dada por naturaleza, sino más bien como una posibilidad esencial de la existencia política, como un poder-ser antes que como un ser-así determinado por naturaleza, que es como es y no puede ser de otra manera. Incluso se niega de forma expresa que la distinción-amigo-enemigo signifique que "un pueblo determinado debería ser siempre amigo o enemigo de otro pueblo determinado", o que la neutralidad no pueda ser políticamente significativa y que el evitar la guerra no pueda ser lo correcto en términos políticos.[46] Antes bien, la guerra parece carecer de sentido si se mide su sentido con los propósitos y los bienes concretos de la vida, en lugar de medirlo con su nudo presupuesto: la afirmación y el mantenimiento de la existencia política. Schmitt rechaza sin consideración la idea de una guerra justa mediante una referencia a Grocio, del mismo modo que rechaza toda justificación moral. Pero el hecho de que, en consecuencia, todo lo que queda como una posible causa legítima de la guerra sea la "afirmación ontológica" de la propia existencia que no necesita justificación, el combate contra el enemigo "real", no significa que el concepto de lo político de Schmitt *no* tenga presupuesto moral o metafísico *alguno*, por más que éstos sean de índole amoral o nihilista. Pero éstos permanecen en Schmitt encubiertos por el vínculo polémico con la moral humanitaria y el positi-

[44] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 2ª ed., p. 16.
[45] *Ibid.*, pp. 20 y 23.
[46] *Ibid.*, p. 22; 3ª ed., p. 16.

vismo liberal.[47] Schmitt afirma, por cierto, que su definición de lo político no es "ni belicista o militarista ni imperialista ni pacifista", pero tampoco es neutral, sino antipacifista, y como consecuencia de esta negación polémica, sin duda, belicista en sí misma.[48] No debemos dejar que el capcioso ni-ni de Schmitt nos confunda, ya que sabemos que el nervio de todas sus consideraciones es, desde la dedicatoria, una simpatía evidente por las "altas cumbres de la gran política", es decir, por la guerra como lo peligroso y arriesgado.[49] ¿Pero cabe preguntarse si el

[47] Véanse al respecto las anotaciones críticas de Leo Strauss a *El concepto de lo político* de Schmitt en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. 67, 1932, pp. 732 y ss.

[48] Cf. el nuevo escrito de Schmitt *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reichs*, 1934, en que este belicismo formal recibe un contenido histórico ulterior por medio de la tesis de que sólo el Estado militar prusiano sería la verdadera sustancia del imperio alemán.

[49] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pp. 46, 47 y 54; véase, en contraste con esto, la caracterización más temprana de la guerra en su escrito sobre Däubler, p. 63: "El fenómeno de lo político sólo se deja aprender por referencia a la posibilidad real de la agrupación según amigos y enemigos, con independencia de las consecuencias que puedan derivarse de ello para la valoración religiosa, moral, estética o económica de lo político [...]. Una guerra no necesita ser cosa piadosa, moralmente buena o rentable;* probablemente hoy en día no sea ninguna de estas tres cosas. Sin embargo, esta verdad tan elemental suele tergiversarse cuando antagonismos religiosos, morales o de algún otro tipo se hipertrofian hasta entenderse como confrontaciones políticas capaces de llevar a la agrupación decisiva de amigos y enemigos hacia la lucha. Ahora bien, si llega a producirse esta agrupación combativa, la oposición decisiva no será ya de naturaleza meramente religiosa, moral o económica, sino política. La cuestión no es entonces otra que la de si se da o no tal agrupación de amigos y enemigos como posibilidad real o como realidad, con independencia de los motivos humanos que han bastado para producirla" (*Der Begriff des Politischen*, pp. 23 y 24; cf. p. 31 [*El concepto de lo político*, pp. 65 y 66]).

En la tercera edición encontramos lo siguiente luego de *: "En una época que vela moral o económicamente sus oposiciones metafísicas, probablemente no sea nada de todo ello". Así, el sentido posible de la guerra es referido aquí, también en relación con nuestra época, a las oposiciones metafísicas, aunque todas las consideraciones de Schmitt encuentren su nota específicamente polémica precisamente en la negación de lo teológico, lo metafísico, lo moral y lo económico como parámetros normativos de lo verdaderamente político.

hecho indiscutible –que ni siquiera discutiría un pacifista– de que el combate a vida o muerte fue y sigue siendo una posibilidad real en la que todas las oposiciones concretas pierden su significado normativo es suficiente para que surja algún *concepto* de lo político, por no hablar de una comprensión de lo que es la esencia del ser-en-la-polis, o si lo que surge es sólo el reconocimiento del simple hecho de que la guerra, "llegado el caso", es la "última ratio" que no se puede justificar racionalmente? ¿Y no debería Schmitt, por lo tanto, renunciar de modo consecuente a un discurso sobre el "sentido" posible de la guerra y sobre un *conocimiento* de lo político? ¿Cómo sería posible, entonces, comprender "de manera correcta" la situación política en su totalidad y distinguir "de manera correcta" entre amigo y enemigo,[50] si este conocimiento se restringe *de facto* a la constatación de que en el caso de emergencia cada uno de los implicados debería decidir de modo soberano si existe el caso de emergencia o no, así como *quién*, "llegado el caso", negará la propia índole del *Dasein* político?[51] Pero si solamente *en el* caso conflictivo puede ser decidido si es necesaria esta última consecuencia de un asesinato físico y de un sacrificio físico, entonces, ¿el enemigo "ontológico" –lo cual debería significar mucho más que el hecho de que alguien "sea" mi enemigo de modo contingente– no se determinaría sólo de modo ocasional, es decir, a partir de que él cuestiona y niega la propia existencia política, y de un modo por completo independiente de la índole peculiar del ser? Pero entonces, el enemigo tampoco niega, en modo alguno, la propia "*forma* de existencia" o "índole" del ser, sino que lo que niega es ni más ni menos que la nuda existencia, el *factum brutum* del *Dasein* público político, antes que cualquier definición más precisa en términos de diversas índoles enemigas o amigas entre sí del ser nacional y racial, religioso y moral, civilizatorio y económico. Pero entonces, la distinción fundamental entre amigo y enemigo no tiene nada específico en sí, sino que atraviesa –y va más allá de–

[50] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pp. 15 y 25.

[51] *Ibid.*, pp. 15, 33, 36, 38 y 57.

todas las diferencias y afinidades específicas en el ser del hombre; se la utiliza de un modo "puramente" existencial,[52] ya que *"sólo"* es el "grado de intensidad" máximo de un vínculo y separación posibles, aunque no pueda especificarse *intensidad de qué es dicha intensidad*.[53] Por supuesto, uno podría decir que la tensión política es tanto más intensamente "política", en el sentido de Schmitt, cuanto más impersonal e insignificante es el contenido objetivo de la enemistad, ya que esta intensidad no afecta absolutamente nada determinado y particular del *Dasein* político de los seres humanos, sino sólo el puro *ser* o *no-ser*. La máxima *agudización* de la situación política, tal como se da en el caso de emergencia de la guerra, es para Schmitt la *base* de su concepto del ser político, en consonancia con la ontología de la existencia de Heidegger, según la cual la "disposición fundamental" del *Dasein* consiste precisamente en *"que* es" y –no se sabe para qué– "tiene que ser".[54] Esto de "que" yo soy y no no soy, o que haya una unidad política, vale tanto en un lugar como en otro como lo que es auténticamente fundamental, por total y radical, en relación con lo cual cualquier quididad resulta indiferente. "Lo que importa" es, si se afirma desde el comienzo que se trata "solamente" del caso conflictivo existencial, no que un Estado o un ser humano estén constituidos u organizados de este u otro modo –que sea un Estado-nación imperialista y capitalista o un Estado comunista proletario o un Estado de clérigos o de comerciantes o de soldados o de funcionarios estatales o cualquier otra índole de unidad política–,[55] sino solamente una sola

[52] *Ibid.*, p. 37.

[53] "Lo político puede extraer su fuerza de los más diversos ámbitos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc. Por sí mismo, lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de hombres. Sus motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional (en sentido étnico o cultural), económica, etc., y tener como consecuencia en cada momento y época uniones y separaciones diferentes" (*ibid.*, p. 26 [*El concepto de lo político*, p. 68]).

[54] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 9 y § 29 [ed. esp.: México, Fondo de Cultura Económica, 1951].

[55] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 25.

cosa, *que* el Estado (o el hombre en cuestión) sea una unidad reguladora que en caso de emergencia produzca un "agrupamiento" de amigos y enemigos y decida de modo soberano sobre la vida de los hombres. Esta *indiferencia* radical frente a todo *contenido* político de la decisión puramente formal, que tiene como consecuencia que todos los contenidos tengan el mismo valor, es decir, que den lo mismo,[56] caracteriza el concepto básico (político-existencial) de la guerra de Schmitt como la cumbre de la gran política.

La enemistad inexorable del inglés protestante Cromwell[57] contra la España papista le parece a Schmitt, aún más que el odio a los franceses del barón Von Stein y el desprecio de Lenin por la burguesía, el modelo imponente de la gran política. De hecho, en la referencia que hace a Cromwell aparece otra vez la nada característica del contenido sustantivo, el fundamento nihilista del concepto de Schmitt de la política. Para Cromwell, España no era *el* enemigo sólo porque llegado el caso disputaba de modo contingente la existencia de la propia nación, sino que, por naturaleza, era su enemigo eterno, destinado y querido por Dios, con el cual jamás se podía llegar a otro "agrupamiento": un "providential" y "natural enemy, put into him by God". Y quien dijera que era un "accidental enemy" no conocía las Sagradas Escrituras y las cosas de Dios, de las cuales Schmitt no habla en absoluto. Del mismo modo, según sus propias afirmaciones, los "bárbaros" no eran para los griegos simplemente otros y extraños, cuya alteridad todavía debía ser "determinada", sino que eran enemigos por naturaleza y el conflicto con *ellos* era la guerra *(polemos)* y no, como con otros helenos, *staseis*.[58] Schmitt, frente a esto, se encuentra en una situación ambigua. Para lograr establecer su concepto de lo político orientado a la guerra como algo específico e independiente[59] debe permanecer, por un lado, anclado en cierta sustancialidad –que ya

[56] Cf. Leo Strauss, *op. cit.*, especialmente el excelente resumen en la página 748.

[57] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pp. 54 y 55.

[58] *Ibid.*, p. 16.

[59] *Ibid.*, p. 15.

no se aviene con su propia situación histórica–, por medio de la cual la enemistad tiene un contenido sustantivo; por otra parte, como un hombre moderno, posromántico, que piensa de modo demasiado ocasional como para poder seguir creyendo en diferencias divinas y naturales, debe relativizar nuevamente estos presupuestos sustanciales y desplazar toda su distinción fundamental hacia una existencialidad formal. Como consecuencia de esto, oscilan de aquí para allá sus formulaciones decisivas de la distinción-amigo-enemigo entre una enemistad (o amistad, según corresponda) comprendida de modo *sustancial* y otra comprendida de modo *ocasional*, de modo tal que uno finalmente no sabe si aquí se trata de índoles similares o diversas o sólo de quienes están unidos –a uno o contra uno– de modo ocasional.[60] Sobre el fundamento oscilante de esta ambigüedad, Schmitt erige su concepto del ser político, cuya característica esencial ya no es la vida en la *polis*, sino solamente el *ius belli*.

Pero junto con esta pregunta por el orden de la vida pública surge también por necesidad la pregunta, relacionada con ésta, por el vínculo de la *polis* con el *particular*. Gracias a la manera en que Schmitt evita la totalidad del individuo por medio de una privatización polémica, se eleva por sí misma la demanda de una totalidad real. Su concepto total del ser político no comprende, de modo paradójico, ni el orden de los asuntos humanos en la *polis* ni la constitución del individuo en sí mismo,[61] sino que totaliza todo lo que está en rela-

[60] En la designación de amigos como los "de igual índole y unidos a uno", aparece la ambigüedad de modo directo. *Ibid.*, 3ª ed., p. 8.

[61] En *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1917), donde Schmitt todavía defiende una concepción extremadamente normativo-jurídica de la omnipotencia del Estado, se dice que no sería el Estado una construcción del hombre, sino que aquél haría de cada hombre una construcción. "Por medio del reconocimiento de una dignidad suprapersonal del Estado [...] desaparece empero el individuo particular, concreto. Pues el Estado es un servidor del individuo o del derecho. Como sólo lo último es lo correcto, el Estado está, tal como el derecho antes que él, antes que el individuo, y como la continuidad del Estado surge del derecho, así fluye la continuidad del individuo que vive en el Estado sólo del Estado. El Estado es

ción con el caso de emergencia, que es el exterminio posible o la afirmación posible de la nuda existencia del Estado y del individuo. En una ocasión, Schmitt trata la cuestión de que el hombre vive a la vez en múltiples y diversas relaciones y vínculos, *como* miembro de su familia y de su situación laboral, *como* miembro de su comunidad religiosa y de su nación y, no en último término, consigo mismo *como* hombre aislado o individuo.[62] Pero la problemática que encierran estos diversos "como" del ser del hombre carece de relevancia para Schmitt y la deja por completo de lado dentro de la cuestión del Estado. Este "pluralismo"[63] tiene para él sólo el significado negativo de negar la unidad soberana del Estado, y considera su "cuestión privada" lo que respecta a la propia mismidad y a su decisión *en cada caso propia* sobre ser o no-ser; sin embargo, dicha privacidad demostraría políticamente sólo el carácter liberal individualista de la sociedad burguesa. "El ser humano individual puede morir voluntariamente por lo que le parezca; esto, como todo lo esencial en una sociedad liberal individualista, es desde luego 'cuestión privada', es decir, cuestión de resolución personal libre, no controlada, y que no concierne a nadie más que al que toma su propia y libre decisión."[64] Sin embargo, Schmitt no puede escapar a la distinción

---

[...] el único sujeto del *ethos* jurídico, el único que tiene una obligación hacia el derecho en sentido eminente; el individuo concreto, por el contrario, es coaccionado por el Estado y su obligación como su derecho son sólo el reflejo de una coacción. [...] Para el Estado, el individuo en tanto tal es el portador accidental de la tarea únicamente esencial, de la función determinada que el individuo tiene que cumplir. Por principio, el Estado no puede por lo tanto tomar a nadie como irremplazable o insustituible, y desde esta aparición general del funcionario [...], desde el empleado público, se puede explicar el sentido del Estado mucho más profundamente que por medio de su degradación a *negotiorum gestor* de la 'personalidad' únicamente importante" (pp. 85 y 86).

[62] Cf. Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, pp. 46 y ss. Ahora también en el primer tomo de los *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, 1981, pp. 9 y ss.

[63] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 2ª ed., pp. 28 y 29.

[64] *Ibid.*, p. 36 [*El concepto de lo político*, p. 78].

entre público y privado[65] y, por lo tanto, tampoco a su *contexto*. Pues el enemigo, desde el punto de vista político, no es "el contrincante *privado*", sino "sólo el enemigo *público*", y éste es una totalidad belicosa. El enemigo es *hostis*, pero no *inimicus*. Como sujeto privado, el hombre no tiene ningún enemigo político,[66] ya que no hay "para el particular en tanto tal" ningún enemigo "con el que uno deba batirse a vida o muerte, si uno personalmente no lo quiere; forzarlo a luchar contra su propia voluntad es, desde el punto de vista del individuo privado, violencia y coacción".[67] La demanda del Estado del sacrificio de la vida es, "para el individualismo del pensamiento liberal", "inalcanzable y no puede ser fundamentada de ningún modo".[68] ¿Pero acaso alcanza con esta caracterización antiliberal y puramente polémica de la decisión siempre propia para plantear con claridad, de algún modo, el problema –ni hablar de resolverlo– que consiste en que es siempre *uno y el mismo* ser humano indivisible quien es parte y toma parte tanto de la situación política de su pueblo como de los asuntos de sus parientes cercanos y no en última instancia de sí mismo? El hecho de que en la guerra la situación política sirva *de facto* de criterio *para* todas las otras obligaciones subordinadas a ella no habla en contra de ellas, sino que, antes bien, da testimonio de su existencia perdurable. Precisamente, la guerra muestra que el hombre también en caso de emergencia no se convierte simple y sencillamente en el enemigo del enemigo, sino que mantiene sus cualidades "privadas" y apolíticas por ambas partes. En medio de la guerra, los mismos hombres que estaban dispuestos a matarse uno a otro podían volverse camaradas pacíficos que negocia-

[65] La forma política de esta distinción del *Dasein* humano es desde Rousseau la distinción entre *citoyen* y *bourgeois*. A ella se retrotrae Marx en su crítica a la filosofía del Estado de Hegel, para mostrar que el "Estado solamente político" es la forma pública de la ¡privacidad burguesa!

[66] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 40.

[67] *Ibid.*, p. 57.

[68] Véase, para una posición contraria, Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Werke*, t. I, cap. 5.

ban entre sí, sostenían charlas y, sin embargo, permanecían enemigos políticos.[69] Y la categoría de prisionero de guerra es simplemente un caso extremo de esta enemistad pacífica. Pero el hecho de que en general las cualidades privadas y públicas de los seres humanos no se separen de modo fundamental, sino que, más bien, se entrelacen por medio de relaciones y que de allí no surja ninguna colisión seria no significa que aquí no sea posible el caso de emergencia, que como excepción también puede ser especialmente aclaratorio de la regla. Este caso de emergencia posible también es cuestionado por Schmitt. Es sólo una consecuencia de su privatización de la totalidad individual que Schmitt, en relación con el caso de emergencia, tenga que reclamar del Estado la suspensión de la decisión propia respecto del ser o no-ser, ya sea de otros o de uno mismo. Así como a una institución que no es soberana como el Estado no le corresponde el *ius belli* o el

[69] Una situación análoga se da hoy en el problema judío, que se ha convertido en un problema político: a saber, en el caso característico de que existen antisemitas amigos de los judíos, que son públicamente enemigos del judaísmo y simultáneamente en el área privada amigos de judíos (cf. la dedicatoria de Schmitt en la *Verfassungslehre* así como en el estudio sobre *Nordlicht* de Däubler). La posición de Schmitt respecto del tema se vuelve visible de modo indirecto a través de la manera como él acomoda el comportamiento ante el caso de emergencia política con el mandamiento cristiano de amor a los enemigos. Él deduce de la circunstancia de que la afirmación es "diligete *inimicos* vestros", que consecuentemente no se refiere al *hostis*, sino sólo al enemigo privado. La exigencia cristiana no afectaría, por tanto, la distinción política fundamental. Esto significa empero que Schmitt reduce, de un modo bien liberal (y en oposición a su propia concepción en *Römischer Katholizismus und politische Form*, 1925, p. 39), la exigencia absoluta de la religión cristiana a una cuestión privada relativa. En realidad, de esto se sigue que el mandamiento cristiano (en la traducción latina de la Vulgata) tampoco se refiere de modo expreso al *hostis*, sino a algo por completo diferente que debe ser, en tanto determinación total del hombre, criterio para *todo* su comportamiento frente al mundo. De manera mundana, el cristiano no conoce ni amigos ni enemigos, ya sean privados o públicos, pues él se comporta hacia amigos y enemigos siempre de modo diferente del pagano precristiano. Quien está en el mundo como si no fuera de este mundo y para quien el caso decisivo extremo no es la guerra sino el juicio final, por principio no puede distinguir entre enemigos privados y públicos. Cf. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, 1928, p. 158, y Karl Thieme, *Religiöse Besinnung*, Abschlussheft, 1933, pp. 45 y ss.

derecho a una declaración de *hostis* intraestatal, sino a lo sumo un *ius vitae ac necis*, tampoco hay en la guerra una justicia de la venganza sangrienta.[70] El Estado tampoco puede permitir que sus miembros mueran o cometan suicidio por sus creencias, cuando la unidad política demanda el sacrificio de la vida. Esta posibilidad extrema, matarse o dejarse matar *en la guerra*, de modo tal que la propia voluntad de morir provoque la apariencia de un sacrificio heroico por la totalidad, ilumina, cuanto más, el caso en que *"la libertad para la muerte"* se opone al *"sacrificio de la vida"*, la existencia privada a la existencia pública y la propia unidad a la totalidad política.[71] Este caso problemático no es, sin embargo, menos posible en todo momento que la incuestionada guerra, ya que es esencialmente imposible que esta unidad se disuelva en aquélla o aquélla en ésta. A partir de esta diferencia entre dos totalidades igualmente originarias, de las que ninguna puede existir sin la otra, aparece como problema natural de la política el establecimiento de un orden comunitario que vincule la unidad política y la individualidad personal.

Dentro de una teoría del Estado radicalmente decisionista, para la cual el Estado es la situación política del pueblo, esta problemática se expresa en que se debe preguntar por la índole del vínculo que existe entre el "conductor" *[Führer]*, que decide de modo soberano, y sus "seguidores". Tampoco aquí la mera polémica contra el concepto humanitario de humanidad y la "homogeneidad" de-

[70] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pp. 35 y 36: "Una asociación humana que prescindiese de estas consecuencias de la unidad política no sería una asociación política, pues estaría renunciando a la posibilidad de marcar la pauta en la decisión de quién ha de ser considerado y tratado como un enemigo" [*El concepto de lo político*, p. 77].

[71] "Tan pronto como estalla una guerra, estalla con ella también precisamente entre los más nobles de un pueblo un ansia mantenida oculta; encantados se arrojan hacia el nuevo peligro de la muerte, porque creen hallar finalmente en el sacrificio por la patria aquel permiso largamente buscado: el permiso *de evitar su meta*. La guerra es para ellos un rodeo hacia el suicidio, pero un rodeo sin culpa" (Nietzsche, *La gaya ciencia*, aforismo 338).

mocrática[72] puede remover el *problema de la igualdad humana*.[73] Tampoco Schmitt puede evitar buscar una igualdad política que sostenga y garantice humanamente la unidad política entre el que conduce y los que obedecen. En la búsqueda de tal igualdad, Schmitt apela a la así llamada *igualdad de índole* [*Artgleichheit*]. Para Schmitt, ésta tomaría el lugar de la igualdad ante Dios, ante la moral y ante la ley. En una contribución sobre el espíritu del nuevo derecho constitucional, Schmitt afirma que hasta el momento el Estado habría tratado igualmente lo desigual. En oposición a esto, la nueva ley de funcionarios estatales se esforzaría en actuar, según él, en pro de una igualdad de índole sustancial entre el pueblo alemán y la conducción política, ya que no se podría conducir políticamente a aquellos que son de índole *extraña* [*Artfremde*]. La igualdad de índole daría, según él, también la respuesta a la pregunta de si el nuevo Estado es un Estado de derecho [*Rechtsstaat*]. Desde su perspectiva, es un Estado justo [*gerechter Staat*], ya que estaría sustentado por la confianza de un pueblo cuyos miembros son de la misma índole. Pero Schmitt, en su concepto de lo político, no define con mayor precisión nada de la *índole específica* de esta igualdad de índole. Sólo en un pasaje se vuelve visible, de modo indirecto, que él, al igual que la mayoría de los otros, entiende bajo este concepto una igualdad *nacional* en el sentido racial.[74] Su concepto de lo político es, por tanto, no sólo antiliberal sino también antisemita, y ambas cosas más de lo que él quisiera admitir. Ya que Schmitt no sólo es tan anti*liberal* que tolera *todos* los agrupamientos, sin importar de que índole sean siempre y cuando sean "serios", sino que también es tan anti*semita* que promueve la especificidad racial como el fundamento de la existencia común. Esta especificidad es utilizada nuevamente con propósitos esencialmente polémicos. Schmitt entien-

[72] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pp. 42 y 43, y *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, pp. 16 y ss. y p. 20.

[73] Cf. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, pp. 226 y ss., y en oposición, Theodor Haecker, *Was ist der Mensch?*, 1933, pp. 21 y ss. y 71 y ss.

[74] Cf. el juicio anterior de Schmitt sobre el "romanticismo de las teorías raciales" en su escrito de 1916 sobre el *Nordlicht* de Th. Däubler.

de bajo esta especificidad la oposición entre no arios o judíos y los así llamados arios y no judíos. Y de hecho no hay mejor ejemplo que éste de un concepto puramente polémico: ya que lo que sea un "ario" sólo puede ser determinado por el hecho de que él *no* es un *no* ario. La propia "índole del ser" *[Art des Seins]* a la que se refiere la diferencia fundamental entre amigo y enemigo tiene como fundamento intrapolítico y tácito una sustancialidad aria que le da una apariencia de contenido, y que se utiliza de modo polémico frente a la índole esencialmente extraña *[wesensfremde Art]* del ser-no-ario. Desgraciadamente, este reclamo de la igualdad de índole sólo aparece en una especie de coordinación *[Gleichschaltung]** que Schmitt lleva a cabo entre la segunda y la tercera edición de *El concepto de lo político* gracias al cambio en una nota. El pasaje relevante dice del siguiente modo:

2ª edición (1932), p. 50	3ª edición (1933), p. 44
Habría que preguntarse cuánto tiempo residió realmente en Berlín el espíritu de Hegel. En cualquier caso, la tendencia imperante desde 1840 prefirió hacerse obsequiar con una filosofía "conservadora" del Estado, la de *Friedrich Julius Stahl*; mientras que Hegel emprendió su peregrinación, a través de *Marx* y de *Lenin*, hacia Moscú. Allí su método dialéctico reveló su fuerza concreta en un nuevo concepto concreto del enemigo, el del *enemigo de clase*, y lo transformó todo, tanto a sí mismo [...] como a todo lo demás, legalidad e ilegalidad, el Estado, incluso el acuerdo con el adversario, en un "arma" de esta lucha. Esta actualidad de Hegel [...] vive con máxima fuerza en *Georg Lukács*.	Habría que preguntarse cuánto tiempo residió realmente en Berlín el espíritu de Hegel. En cualquier caso, la tendencia imperante desde 1840 prefirió hacerse obsequiar con una filosofía "conservadora" del Estado, la de *Friedrich Julius Stahl*; este hombre conservador cambió su fe y su pueblo, varió su nombre y a continuación enseñó a los alemanes piedad, continuidad y tradición. Al alemán Hegel lo consideraba él [dicho sea de paso, ¡exactamente como el alemán Schopenhauer!: K. L.], "vacío y falso", "de mal gusto" y "desconsolado".

* *Gleichschaltung*, que significa "coordinación" o "sincronización", también se refiere de modo específico a una serie de leyes del nacionalsocialismo después de 1933; el propósito de estas leyes era establecer un Estado de partido único muy centralizado. [N. del T.]

Que Schmitt en la tercera edición elimine en silencio la mención –que se había vuelto extemporánea– de Marx y del marxista judío Lukács y que en su lugar introduzca una nota contemporánea sobre el judío prusiano Stahl, llama tanto más la atención cuanto que él, en otra oportunidad en una nota sobre el Tratado de Versalles, estima de lo agregado que "no haya sido modificado desde 1927".[75]

¿Pero qué es lo que resulta fundamental de la cuestión secundaria de la modificación contemporánea de una nota? Una suerte de *confirmación* de la afirmación de Schmitt de que "tanto antes como después" la "política" es el "destino".[76] Pues la experiencia de la última guerra y los sucesos que se derivaron de ésta en el ámbito de la política alemana son, de hecho, determinantes de la forma en que Schmitt caracteriza su época y lo político dentro de ella. En tal medida es así que uno debería preguntarse: ¿aquí lo que determina es el *"destino"* o, simplemente, el *acontecer fáctico* rige el modo en que un participante activo comprende lo político? Si la propia comprensión y el concepto están determinados por el acontecer político de la época, entonces, ¿no sería todo concepto y toda idea necesariamente *"ideología"*, en el sentido de Marx? La diferencia entre la dictadura del mar-

[75] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 2ª ed., p. 59; 3ª ed., p. 54. Una "mejoría" análoga se lleva a cabo entre la segunda y la tercera edición de *Der Begriff des Politischen* (p. 63 y p. 58, respectivamente) en el marco de la crítica a la concepción del Estado de Oppenheimer, y, por cierto, en una formulación que no puede llevar al ingenuo lector a la idea de que el nuevo agregado de Schmitt pudo haber sido realizado *después* de la victoria de la revolución nacionalsocialista; ya que seguramente sería muy llamativo que sólo después de 1933, en el momento de la tercera edición, los "estratos" sociales que representa Oppenheimer sigan invadiendo, ¡incluso a pesar del hecho de que las esferas militares y la burocracia "aún no" les son accesibles! Pero cuando Schmitt continúa afirmando que "realmente no es admisible y ni moral ni psicológica y mucho menos científicamente apropiado realizar definiciones sobre la base de descalificaciones morales", entonces uno sólo puede concordar con él, particularmente cuando tales descalificaciones pueden competer tanto al Estado soberano como a la sociedad liberal. El principio de *todos* los cambios en las distintas ediciones es, sin embargo, siempre el ocasionalismo que caracteriza las decisiones de Schmitt ligadas a la situación del momento y, por eso, en todos los casos polémicas.

[76] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 2ª ed., p. 64.

xismo y el *dictum* de una teoría del Estado decisionista se limitaría entonces a que la crítica teórica de Marx refiere todo el ser político y espiritual a la distinción dialéctica fundamental entre burguesía y proletariado, mientras que la polémica teórica de Schmitt refiere todo a la distinción no dialéctica entre Estado liberal y Estado soberano, entre discusión y decisión. En ambos casos, la fe en el sentido de una discusión conceptual se repliega ante una "teoría de la acción directa".[77] Pero esto significa que esta comprensión en sí misma "política" en verdad no intenta *comprender* en absoluto qué es lo político, sino que se niega a sí misma en favor de una decisión política. Esta transformación de la inspección filosófica de la esencia de la política en un instrumento intelectual de la acción política tuvo lugar por primera vez consciente e intencionalmente en la confrontación de Marx con Hegel. En Schmitt encontramos la misma inversión pero de un modo relativamente liberal en su tesis de que todos los conceptos políticos son necesariamente "polémicos" por estar ligados a una "situación" dada.[78] Para Schmitt no hay en absoluto conceptos políticos que no tengan en vista "una confrontación concreta" –en última instancia, el caso de emergencia en la relación con el enemigo político– y que no estén ligados a una tal situación.[79]

[77] Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, op. cit.*, p. 76.

[78] Cuando Schmitt cree encontrar en la crítica de Hegel a la sociedad civil la "primera definición polémico-política del burgués", se olvida de que el Estado de Hegel no niega polémicamente la sociedad civil y su principio, el individualismo, sino que positivamente la "supera" en sí. El así llamado individualismo no es para Hegel, como para Marx *y* Schmitt, una mera característica de la sociedad civil, sino que éste descansa sobre el principio cristiano del "derecho de subjetividad absoluta", el principio de la "personalidad infinitamente libre" del individuo, que todavía no tenía validez en el Estado "solamente sustancial" de los antiguos. Cf. *Filosofía del derecho*, § 185 y *Enciclopedia*, §163, apéndice 1, y § 482.

[79] "Palabras como Estado, república, sociedad, clase, o también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, Estado neutral, Estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de ofender, combatir, negar y refutar con tales términos. El carácter polémico domina

La "inevitable 'falta de objetividad' [¿acaso Schmitt no estará interesado en evitarla?] de toda decisión política" es, para él, sólo el "reflejo" de la distinción-amigo-enemigo, inmanente a *toda* conducta y comprensión políticas. Pero que esto se exprese en el marco de las "formas y horizontes mezquinos de la política partidaria de ocupación de bancas" o en la forma majestuosa de la voluntad de aniquilación de Cromwell no conlleva una diferencia relevante, siempre y cuando se establezca desde el comienzo la ley máxima también respecto de la comprensión de la decisión, ya sea ésta evidente o velada, radical o moderada.

En la historia intelectual, el origen de esta teoría de la decisión, que invierte el significado literal de la filosofía, se halla en la tesis antirromántica de Kierkegaard del pensador existencial y su subjetividad pasional y en la exigencia antiburguesa de Marx de que la teoría se convierta en práctica. Así, ambos se opusieron con pasión a toda la situación interna y externa de su época especulativa, cuya "primera ley" era la falta de decisión, aunque lo hicieron con diversas intenciones y objetivos opuestos. La culminación intelectual llevada a cabo por Hegel de una historia de dos mil años se vuelve para ambos "prehistoria", ante una revolución extensiva y una reforma intensiva. Sus *mediaciones* concretas se tornan *decisiones* abstractas por el viejo Dios cristiano y por un nuevo mundo terrenal. Que Marx ponga ante la decisión a las universales y externas relaciones de existencia de la masa y Kierkegaard a la íntima relación de existencia del individuo consigo mismo, que Marx piense *sin* Dios y Kierkegaard *ante* Él, tales diferencias evidentes y otras similares tienen como presupuesto común su desmoronamiento concluyente junto con el mundo burgués-cristiano existente. Hay significativamente dos "excep-

---

sobre todo el uso del propio término 'político', ya sea que se califique al adversario de 'apolítico' [...] o se lo pretenda, a la inversa, descalificar y denunciar como 'político', con el fin de mostrarse uno mismo, en tanto 'apolítico', por encima de él" (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pp. 18 y 19 [*El concepto de lo político*, pp. 60-62]; *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 32).

ciones" que todavía caracterizan lo "universal" del ser del hombre en la decadencia de este mundo caduco: la masa del proletariado, que ha sido excluida de la sociedad burguesa, garantiza para uno la rehabilitación potencial del ser del hombre; la aislada excepción cristiana de la cristiandad existente garantiza para el otro la rehabilitación del ser cristiano. La fuerza espiritual con la que se oponen a la decadencia no se basa simplemente en una decisión en favor de la decisividad, sino en que ambos, frente a la degradación y la nivelación[80] del ser del hombre, creían en una instancia superior, en "Dios" y en la "humanidad" como *parámetro* de sus decisiones.

Con estos dos grandes oponentes de la filosofía del saber absoluto de Hegel comienza por primera vez, pero aún dentro del amplio horizonte de la filosofía clásica alemana, la decadencia que desde entonces se ha vuelto legítima de la buena conciencia hacia la sabiduría, la ciencia y el conocimiento. Por eso es fundamental desde entonces tan sólo *la* diferencia: que uno pretenda aún comprender algo o sólo "decidir", que uno quiera mostrar las cosas mediante las palabras u "ofender, combatir, negar y refutar". Pero una fuerza polémica de las palabras semejante, que en estos casos son necesariamente lugares comunes, es algo muy diferente de la "fuerza de un conocimiento íntegro", del que surge un orden de las cuestiones humanas, y no sólo una decisión nihilista.

En su ensayo de 1934 *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Schmitt reprueba no sólo, como hasta entonces, el *normativismo* impersonal del "pensamiento de reglas y leyes", sino también el *decisionismo* personal y dictatorial, el pensamiento que decide,

[80] Ésta es, en la *Crítica del presente* de Kierkegaard, la expresión *ética* –que retorna continuamente– para lo que Schmitt denomina "neutralización" en un contexto *político* y para lo que Scheler en una ponencia de 1927, a la que Schmitt se refiere de modo polémico, llama "compensación" en un contexto *cultural*. En esta denominación diversa del mismo pero multívoco estado de cosas se manifiesta una diferencia fundamental en la interpretación, que es reveladora, a semejanza de la que Schmitt muestra respecto de los dos conceptos políticos "tributo" y "reparaciones" (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pp. 18 y 19).

que él mismo había defendido, y se convierte en un abogado del *pensamiento* "concreto", suprapersonal y específicamente "alemán" del *orden y la configuración*.[81] Este último cambio en el pensamiento variable de Schmitt podría sugerir a primera vista que invierte todo lo que había dicho hasta este momento, pero en realidad esto sólo confirma el carácter completamente *ocasional* de su pensamiento político. Pues es sólo una consecuencia de la decisión, en sí misma vacía, que, llegado el caso, derive de lo que ocurre de facto políticamente un contenido que priva al decisionismo en cuanto tal de objeto. Si un estado de necesidad político es eliminado de facto por un hecho decisivo, entonces también el decisionismo como *concepto* político fundamental se vuelve superfluo. Con este abandono de la decisión, Schmitt no se traiciona en lo más mínimo; pues si en algún lugar su pensamiento se mantiene "fiel" a sí mismo es precisamente en el pasaje del normativismo extremo (en su ensayo *Sobre el valor del Estado y el significado del individuo,* 1917), pasando por el concepto decisionista de lo político (1927), hasta su pensamiento del orden (1934), ya que comparte con fidelidad el pensamiento de lo que le corresponde, de manera impensada, en las situaciones políticas respectivas. Tan "decisiva" como era antes la situación anormal de "excepción", así de decisiva se vuelve ahora la situación "normal" y establecida y el "hombre normal" para el pensamiento político correcto y justo.[82] La antítesis que sirve de criterio ya no es norma *vs.* decisión, sino norma *vs.* orden. Los conceptos políticos pierden así el carácter esencial afirmado anteriormente, el de ser polémicos; ahora se vuelven esencialmente positivos, de acuerdo con el nuevo orden positivo del Estado que sucede a la decisión política llevada a cabo por la revolución nacionalsocialista. La decisión soberana de an-

[81] Por primera vez se alude al pensamiento del orden como pensamiento "institucional" en la advertencia preliminar a la segunda edición de *Teología política.* Cf. en el nuevo escrito, pp. 57 y 58.

[82] Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtwissenschaftlichen Denkens,* pp. 10, 22 y ss. y 56.

taño se integra ahora –tras su caída– al orden concreto recién surgido. El puro decisionismo, tal como fue defendido de manera clásica por Hobbes, presupone un "desorden" que sólo puede convertirse en un orden por medio de la decisión; esta decisión aparece, pero ahora también ella misma, como una decisión para una "vida comunitaria" ordenada, cuya expresión jurídica es el pensamiento del orden y ya no el pensamiento en el sentido de mera decisión.[83]

En esta exposición del "desarrollo alemán hasta el presente" se presenta el desarrollo del pensamiento político de Schmitt desde 1917 a 1934, que no es distinto de lo que él mismo afirma, con un giro despectivo, de su oponente Kelsen.[84] Lo único llamativo de este desarrollo es que Schmitt parece considerar por completo superfluo señalar o justificar ante el lector, al menos con unas palabras, el cambio compulsivo que sufrió su decisión soberana desde *El concepto de lo político.*

El *pathos* de la decisión en favor de la pura decisividad supo encontrar una aprobación generalizada en la época de entreguerras. Preparó el camino para la decisión en favor de la decisividad de Hitler e hizo posible el viraje político como "revolución del nihilismo". Pero este *pathos* no estaba de ningún modo confinado al decisionismo político, sino que caracterizaba no menos la teología dialéctica y la filosofía de la existencia decidida. Esta conexión interna entre el decisionismo político, filosófico y teológico[85] será desarrollada en el siguiente complemento al anterior tratado de 1935 sobre Carl Schmitt, en relación con Martin Heidegger[86] y Friedrich Gogarten. *El ser y el*

[83] *Ibid.*, p. 52.

[84] *Ibid.*, p. 15, nota 1.

[85] Véase al respecto el tratado sociológico reciente del conde de Krockow, *Die Entscheidung, eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt, M. Heidegger*, 1958, en el que, sin embargo, no se considera el decisionismo teológico.

[86] Cf. para lo que sigue el tratamiento detallado de Karl Löwith en *Les Temps Modernes*, 1947. La versión alemana inédita fue escrita en 1939 y se utiliza aquí parcialmente (cf. sobre todo *Sämtliche Schriften*, t. II: *Weltgeschichte und Heilsgeschehem*, Stuttgart, 1983, pp. 473 y ss., y 614 y ss.).

tiempo –un libro en apariencia completamente apolítico, que no hace más que plantear la pregunta por el ser, aunque en el horizonte del tiempo– apareció en el mismo año que *El concepto de lo político* de Schmitt, y la teología dialéctica alcanzaba su mayor poder de seducción en ese mismo momento.

Para comprender el trasfondo contemporáneo de los impulsos radicales de Heidegger resulta útil ponerlos en relación con una expresión de Rilke. El mundo burgués, escribe Rilke en una carta del 8 de noviembre de 1915, ha olvidado por medio de su fe en el progreso y en la humanidad las "últimas instancias" de la vida humana; ha olvidado que este mundo burgués "estaba superado de antemano por Dios y la muerte". El mismo significado también tiene la muerte en *El ser y el tiempo* (§ 63): como la insuperable "instancia superior de apelación" de nuestro ser y poder. En *El ser y el tiempo*, por supuesto, de Dios no se habla; Heidegger había sido por mucho tiempo teólogo cristiano, como para poder contar, como Rilke, las "historias del buen Dios". Lo único que es necesario para él es la pregunta por el ser en cuanto tal y en su totalidad; una pregunta para la cual la nada y la muerte resultan especialmente reveladoras. La muerte es la nada ante la cual se manifiesta la radical finitud de nuestra existencia temporal o, como se encuentra formulado en las lecciones de Friburgo en torno al año 1920, la "facticidad histórica" cuyo *pathos* es la resolución de asumir el ser-ahí [*Da-sein*] más propio. La *"libertad para la muerte"* –con subrayado doble en *El ser y el tiempo* (§ 53)–, por medio de la cual el *Dasein* en cada caso propio y aislado en sí mismo alcanza su "poder-ser-total" [*Ganz-sein-können*], se corresponde en el decisionismo político con el *sacrificio de la vida* por el Estado total en el caso de emergencia de la guerra. El principio es en ambos casos el mismo: el regreso radical a algo último, al nudo *que*-es [*Daß-sein*] de la facticidad, es decir, a lo que queda de la vida cuando se ha barrido con todos los contenidos vitales tradicionales, con la quididad. Como consecuencia del mismo principio, seis años después, la instancia superior de apelación de *El ser y el tiempo*, en un discurso que Heidegger pronunció como rec-

tor nacionalsocialista en memoria de Schlageter,[87] pudo ser transpuesta sin más desde el *Dasein* en cada caso propio en un *Dasein* general, pero en su generalidad no menos propio, el "*Dasein* alemán". Lo que en el horizonte del *Dasein* en cada caso propio aparece como la libertad para la muerte puede aparecer en el horizonte político de la comunidad nacional como el sacrificio de la vida por la nación.

Schlageter, se dice en este pomposo discurso de homenaje, sufrió la muerte "más terrible e inmensa", al ser fusilado indefenso mientras su nación se encontraba denigrada por el suelo. "Solo y desde su fuero íntimo, tuvo que representarse en su alma la imagen del futuro resurgimiento de la nación hacia su honor y grandeza, para poder morir conservando la fe en la causa." Y Heidegger se pregunta de dónde esa "tenacidad de la voluntad" y esa "claridad de corazón". Y se contesta con la "roca primitiva" de las montañas de la Selva Negra (la patria de Schlageter) y su claridad otoñal. Estos poderes del suelo, afirma Heidegger, colmaron la voluntad y el corazón de este joven héroe. En verdad, Schlageter había sido uno de los muchos jóvenes alemanes apartados de su camino después de la guerra, de los que algunos se hicieron comunistas y otros, lo contrario, tal como los ha retratado Ernst von Salomon con gran precisión en su novela *La ciudad* [*Die Stadt*]. Embrutecidos por la guerra y dados de baja del servicio militar no pudieron volver a encontrar su lugar en la vida civil; se unieron entonces a algún cuerpo de voluntarios [*Freikorps*] para encontrar algún lugar y alguien contra quien jugarse la vida en empresas desenfrenadas. La filosofía existencial describió esto como un "deber". "Él *debía* marchar hacia el Báltico, *debía* marchar hacia la Alta Silesia, *debía* marchar hacia el Ruhr"; él *debía* cumplir su destino autoelegido. ¡Hasta este punto fue degra-

[87] Schlageter era un estudiante de la Universidad de Friburgo que había tomado parte, después de la Primera Guerra Mundial, en los levantamientos contra el ejército francés de ocupación; fue fusilado por sabotaje y santificado por el nacionalsocialismo. El discurso de Heidegger apareció en el diario estudiantil de Friburgo el 1º de junio de 1933.

dado, en nuestro tiempo de inflación, el hado de la tragedia griega, incluso en manos de un filósofo!

Unos meses después de este discurso, Alemania salió con aplomo de la Liga de las Naciones. El *Führer* decretó una elección posterior para mostrarle al exterior que Alemania y Hitler eran lo mismo. Heidegger hizo marchar en conjunto a los estudiantes de Friburgo para votar en bloque la aprobación a la resolución de Hitler. ¡El "sí" a la decisión de Hitler, Heidegger lo considera idéntico a la afirmación del "propio ser"! La convocatoria a elecciones que hace como rector presenta un estilo enteramente nacionalsocialista y es a la vez un extracto popular de la filosofía de Heidegger de la resolución:

> ¡Hombres y mujeres alemanes! El pueblo alemán ha sido llamado a elecciones por el *Führer*. El *Führer*, sin embargo, no le pide nada al pueblo. Antes bien, le brinda al pueblo la posibilidad más inmediata de la decisión más libre: si el pueblo íntegro quiere su propio *Dasein* o si no lo quiere. Esta elección es incomparable con todos los procesos de elecciones anteriores. La peculiaridad de esta elección radica en la simple grandeza de la decisión que se debe llevar a cabo en ella. Pero lo inexorable de lo simple y último no tolera ninguna vacilación ni ninguna duda. Esta última decisión va más allá del límite más extremo del *Dasein* de nuestro pueblo. ¿Y cuál es este límite? Consiste en la demanda primordial de todo *Dasein*, o sea que conserve y salve su propia esencia. [...] El 12 de noviembre el pueblo alemán elige como totalidad *su* futuro. Éste se encuentra ligado al *Führer*. El pueblo no puede elegir este futuro diciendo sí en base a consideraciones de las llamadas de política exterior sin incluir en este sí a la vez al *Führer* y al movimiento que es incondicional a él. No hay ni política exterior ni política interior. Hay sólo una voluntad del entero *Dasein* del Estado. El *Führer* ha despertado por completo esta voluntad en todo el pueblo y la ha soldado a una única decisión. ¡Nadie puede permanecer ajeno en el día en que se testifica esta voluntad! (Sesión de estudiantes de Friburgo, 10 de noviembre de 1933.)

Con esta aparición en la esfera pública a partir de la individuación a medias religiosa desde la que en *El ser y el tiempo* se formula la pregunta por el ser en cuanto tal y gracias al cambio y aplicación del *Da-*

sein más propio y de su deber hacia el destino y el *Dasein* alemanes, adquirió contenido histórico-político la "resolución" formal cuyo "para qué" recién aparece en la decisión (*El ser y el tiempo*, § 60).[88] El chiste magistral que un día hizo uno de los oyentes de las lecciones de Heidegger –"estoy decidido, pero no sé para qué"– fue recibido con una seriedad inesperada, ya que la enérgica marcha vacía de los existenciarios* ("decidirse por uno mismo", "erigirse solo ante la nada", "querer el propio destino", "hacerse cargo de uno mismo") recibió un cumplimiento e ingresó en el "movimiento" político universal.

Que Heidegger fuera electo rector de la Universidad de Friburgo en el momento decisivo de la rebelión alemana fue todo un acontecimiento, ya que en ese momento crítico todas las otras universidades prescindieron de un *"Führer"* que pudiera cumplir los requisitos de tal cargo no sólo por la insignia partidaria, sino también por sus meritos académicos. La masa de la inteligencia alemana era políticamente reaccionaria o indiferente. Heidegger había rechazado la invitación a Berlín, pero sucumbió a la tentación de volverse el *"Führer"* de su propia universidad. Su decisión tuvo un significado que excedió el ámbito local y recibió la atención general, ya que Heidegger se encontraba en ese momento en la cúspide de su renombre. El estudiantado de Berlín reclamó que todas las universidades siguieran la "unificación política forzada" [*Gleichschaltung*] llevada a cabo en Friburgo. Al asumir el rectorado, Heidegger pronunció un discurso sobre *La autoafirmación de la universidad alemana*.[89]

[88] En una edición reducida, Alfred Baeumler (*Männerbund und Wissenschaft*, 1934, p. 108) popularizó la decisividad de la decisión analizada por Heidegger. Actuar no significa para él decidirse *por algo*, sino "tomar una dirección" en virtud de la "misión impuesta por el destino". La decisión por algo que se ha reconocido como correcto, porque uno sabe lo que quiere, ya sería, en cambio, algo "secundario". Cf. para una crítica Herbert Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 3, pp. 187 y ss.

* Adoptamos, siguiendo a Gaos, el término "existenciario" para traducir *existenzial* y diferenciarlo de *existenziell*, que traducimos por "existencial". [N. del T.]

[89] *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau, 1933.

Comparado con los innúmeros folletos y discursos que se produjeron luego del levantamiento de los profesores obligados a pensar de la misma manera [*gleichgeschaltet*], este discurso es pretencioso, una pequeña obra maestra en la formulación y la composición. Medido con los parámetros de la filosofía es una única ambigüedad, ya que se las ingenia para volver útiles las categorías ontológico-existenciarias para el "momento" "vulgarmente" histórico, y lo hace de tal modo que da la impresión de que sus intenciones filosóficas podrían y deberían a priori recorrer el camino junto con la situación política, así como también la libertad de investigación podría ir de la mano de la compulsión estatal. El "servicio social"* y el "servicio militar" se vuelven uno con el "servicio del saber", de modo tal que al final de la exposición no se sabe si uno debe ir en busca de los presocráticos de Diels o marchar junto con las SA. De ahí que este discurso no pueda ser juzgado de un modo puramente político ni de un modo puramente filosófico. Como discurso político es tan débil como lo es como tratado filosófico. Traspone la filosofía de Heidegger de la existencia histórica al acontecimiento alemán, con lo cual su voluntad de influir encontró suelo por primera vez, de modo tal que el marco formal de las categorías existenciarias cobró un contenido decisivo.

El discurso comienza con una contradicción: en *oposición* a la autonomía de la universidad amenazada por el Estado trata de la "autoafirmación" de la universidad y, a la vez, niega la forma "liberal" de la libertad académica y la autoadministración, *para subordinarlas de modo incondicional* al esquema nacionalsocialista de "conducción" y "séquito". El rector tiene como obligación la conducción espiritual de profesores y estudiantes. Pero también él, el conductor [*Führer*], sería un conducido, a saber, por el "mandato espiritual de su pueblo". En qué consiste el mandato espiritual y cómo se manifiesta permanece sin definir. Este mandante es en última instancia el "destino individual", que uno debe querer. Esta indefinición del man-

* *Arbeitsdienst:* servicio social obligatorio durante el Tercer Reich.

dato se corresponde con el hecho de que se haga énfasis en que es "inevitable". Y con un *dictum* indiscutible se enlaza el destino del pueblo con el destino colectivo de las universidades: el mandato a las universidades sería el mismo que al pueblo. Ciencia alemana y destino alemán llegan al poder en *una* "voluntad esencial" [*Wesenswille*]. La voluntad de esencia [*Wille zum Wesen*] es equiparada en silencio con la voluntad de poder, ya que esencial es para la actitud nacionalsocialista la voluntad en cuanto tal. Prometeo, el símbolo de la voluntad occidental, sería el "primer filósofo", al que habría que seguir. Con una tal voluntad prometeica, el hombre europeo se habría "sublevado" originariamente entre los griegos "contra el ente" para preguntarse por su ser, y esta sublevación revolucionaria caracterizaría al "espíritu", que fracasa ante la fuerza superior del destino, pero que precisamente en su impotencia se vuelve creativo. Espíritu no es una razón universal o un entendimiento o una inteligencia o de seguro tampoco un ingenio, sino "resolución sapiente" por la esencia del ser, y el verdadero mundo espiritual sería un "mundo del peligro más extremo y más íntimo". Con severidad soldadesca se exige del estudiante que, como amante del saber, "avance" hacia los "puestos del peligro extremo", que marche, que se esfuerce y se exponga, que resista y soporte, y que en general se halle resuelto para asumir el destino alemán, que reside en Hitler. El vínculo con el *Führer* y con el pueblo, con su honor y destino, sería idéntico al servicio del saber. Y en la respuesta a la pregunta de Nietzsche de si Europa todavía se quiere a sí misma o si ya no se quiere, afirma: "nosotros nos queremos a nosotros mismos", y la joven fuerza del pueblo alemán ya ha decidido en sentido positivo sobre la voluntad de autoafirmación –no sólo de la universidad, sino del *Dasein* alemán en su totalidad–. Pero para comprender enteramente la "magnificencia y grandeza de este despertar" uno debe recordar, según Heidegger, la sabiduría de la palabra platónica, que él traduce (tergiversándola violentamente): "¡Todo lo grande está en la tempestad!".[90] Así de tempestuosa sonaba la

[90] En verdad significa: "Lo noble es lo que más está en peligro".

sabiduría de Heidegger, y ¿qué joven SS no habría de sentirse interpelado por ella o habría podido penetrar el nimbo griego de esta tempestad tan alemana? También la comunidad de profesores y alumnos sería una comunidad de combate, y sólo gracias al combate avanzaría y estaría a resguardo el conocimiento. En una clase de esa época se dice: toda "esencia" se abre sólo al coraje [*Mut*], pero no al mirar, y la verdad sólo podría ser conocida en tanto que uno se "exige" [*sich zumuten*] verdad. Incluso el carácter [*Gemüt*] alemán es puesto en relación con este coraje [*Mut*]. De modo similar, se afirma que el enemigo no estaría simplemente "ante los ojos", sino que el *Dasein* debería *crearse* él mismo su enemigo para no volverse apático. Todo lo que en general "es" sería "dirigido por el combate" y donde no esencia [*west*] el combate y el dominio hay decadencia. La esencia [*Wesen*] esencia [*wese*] en el combate.

La conducción de Heidegger duró sólo un año. Abandonó su "mandato" luego de algunas decepciones y disgustos, para oponerse desde entonces, al modo antiguo, al nuevo "uno" (*man*) y arriesgar en sus lecciones amargas observaciones, lo cual no contradecía, sin embargo, su pertenencia sustancial al nacionalsocialismo en cuanto movimiento de fe que protesta y niega. Pues el "espíritu" del nacionalsocialismo no tenía tanto que ver con lo nacional y social, sino, más bien, con aquella resolución y dinámica radical que rechaza toda discusión y acuerdo, porque confía solamente en sí misma, en el poder-ser (alemán) en cada caso propio. Existen cantidades de expresiones de violencia y resolución que caracterizan el vocabulario de la política del nacionalsocialismo y de los discursos de Heidegger. Al estilo dictatorial de la política corresponde lo apodíctico de las formulaciones patéticas de Heidegger. Se trata sólo de una diferencia de nivel, pero no de método, que determina las diferencias internas de los seguidores, y, finalmente, es el "destino" lo que justifica todo querer y lo cubre de un manto ontohistórico.

Sobre este trasfondo histórico-político se aclara el significado específicamente alemán del concepto de *Dasein* de Heidegger: existencia y resolución, ser y poder-ser, la interpretación de este poder

como la de un destino y un deber, la obstinación en el poder-ser (alemán) "en cada caso propio" y las palabras constantemente recurrentes: disciplina y compulsión (incluso a la "claridad del saber" uno debería "obligarse"), duro, inexorable y severo, rígido y riguroso y estricto (la "actitud estricta del *Dasein*"); resistir y valerse de uno mismo, esforzarse, y exponerse al peligro; cambio radical, resurgimiento e irrupción. Todos estos términos reflejan el *modo de pensar catastrófico* de la generación alemana de la época posterior a la Primera Guerra Mundial. Lo mínimo con lo que se ocupaba su pensamiento era "origen", "fin" y "situaciones límite". Fundamentalmente, estos conceptos y términos eran la expresión de la amarga y dura resolución de una voluntad que se afirma ante la nada, orgullosa de su desprecio de la felicidad, la razón y la compasión.

La ortodoxia de la pequeña burguesía del partido sospechaba del nacionalsocialismo de Heidegger, porque aquí la cuestión de la raza y de los judíos no cumplía ningún papel. *El ser y el tiempo* está dedicado al judío Husserl; el libro sobre Kant, al medio judío Scheler. La casta intelectual de Heidegger no se parecía a la "casta nórdica", que estaba libre del temor ante la nada.[91] Por el contrario, el germanista H. Naumann[92] se las ingenió para explicar la mitología germana con los conceptos de *El ser y el tiempo* y ¡descubre en Odín la "cura" (*Sorge*) y en Baldur el "uno" (*man*)! Tanto esta aprobación como aquel rechazo no pueden ser tomados en serio, ya que la decisión de Heidegger por Hitler va mucho más allá de la coincidencia con la ideología y el programa del partido. Él fue y permaneció "nacionalsocialista", en el margen y en el aislamiento, lo cual, sin embargo, no carece de efectos. Él ya lo era sólo por el *radicalismo* con que estableció la libertad del *Dasein* en cada caso propio y alemán sobre la manifestación de la *nada*.[93]

[91] Cf. A. Holberg, *Das Dasein des Menschen*, 1937.

[92] *Germanische Schicksalsglaube*, 1934.

[93] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 20 [trad. esp.: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, trad. de Xavier Zubiri, Buenos Aires, Fausto, 1992, pp. 39-59]. Del

En 1921, Friedrich Gogarten publica una compilación de ensayos y contribuciones bajo el título *La decisión religiosa [Die religiöse Entscheidung]*. Como teólogo cristiano y seguidor de Karl Barth, creía saber en favor de qué debía ser tomada la decisión, o sea, en favor de Dios como el "completamente otro" y no en favor del mundo, de su religión y su cultura, o del pueblo alemán. Por eso se vuelve contra Emil Fuchs, quien, como cuáquero, buscaba mediar los reclamos cristianos con los sociales. Pero –para Gogarten– el papel mediador del cristiano entre Dios y los seres humanos prohíbe toda mediación. Si uno no degrada el cristianismo a un fenómeno cultural –afirma–, sino que lo comprende como un hecho de Dios, entonces uno sólo podría colocarse entre Dios y uno mismo a condición de renunciar a toda mediación. Sería importante también renunciar con firmeza incluso a todas las inspiraciones y ejercicios religiosos, vivencias, virtudes y necesidades, para colocarse en incondicionada desnudez ante Dios. ¿Pero cómo podría uno, en tanto ser humano, colocarse en lo incondicionado o, como lo denominó Franz Overbeck, "en el aire"? A la pregunta absoluta de cuál Dios hay para nosotros, los hombres, no se puede dar ninguna respuesta de modo absoluto, ya que no hay ningún tipo de relación mediadora entre nosotros y Dios. Esta pregunta de todas las preguntas nos quita el suelo bajo nuestros pies, ya que Iglesia y religión, familia, Estado y tradición nacional –o lo que uno quiera colocar en ese lugar– no son medio alguno para encontrar a Dios y estar ante Él de modo incondicionado. Pero si esta pregunta nos quita aquel suelo, ya que nos coloca fuera de todo lo que es condicionado, entonces esto significaría que ella nos vuelve a colocar en la *nada,* en tanto el "origen", que es una "muerte que da a luz", una "aniquilación creadora".

---

mismo "espíritu de época" del que surgió el discurso del rectorado de Heidegger, surgió también el discurso de Hans Freyer, *Das geschichtliche Selbstbewußtsein des 20. Jahrhunderts* (1937), en que la "decisión" conspira de modo consciente contra la "evolución" histórica.

Desde esta perspectiva decisiva, cualquier mirada lateral hacia el destino de la cultura y de la religión correspondiente a esta cultura carece para Gogarten de importancia, al igual que para Heidegger en la misma época, que escribió respecto de Kierkegaard: "Yo quiero al menos otra cosa: no es mucho, a saber, lo que hoy experimento vivamente como 'necesario' en la fáctica situación actual de revolución, sin miradas laterales para ver si de esto va a surgir una 'cultura' o un aceleramiento de la decadencia". La diferencia entre la "destrucción" filosófica de Heidegger de la metafísica tradicional y el desmantelamiento teológico de Gogarten de la teología tradicional hasta algo último y radical consiste sólo en que esto último era, en un caso, la inminencia de la muerte y el mantenerse ante la nada, y, en el otro caso, el encontrarse ante un Dios inconcebible e incomprensible, en cuanto "aniquilación creadora". Y así como Heidegger en los "años de decisión" (Spengler) hizo que el *Dasein* aislado ante la nada se tornara un *Dasein* alemán ante Hitler, así también Gogarten se convirtió a un "cristianismo alemán": luego de haber negado toda dimensión nacional de la fe cristiana en Dios, después de la guerra vuelve a retroceder hacia la línea teológica iniciada por Bultmann. A este regreso a la posición de partida corresponde la revisión del problema de la *"decisión en la nada"*.[94] La fe se reduce, tanto para Gogarten como para Bultmann, a una decisión voluntaria en favor o en contra de la fe en cuanto tal; en esta decisión de fe, el hombre gana o pierde su "auténtico ser". La fe en Dios, afirma Bultmann, no es nunca una posesión, sino siempre "decisión".[95] Ella nos libera del mundo, cuya configuración actual carece, sin ella, de orden alguno en el cual uno podría integrarse. En tanto Gogarten toma como punto de partida la reflexión histórica sobre el orden de la creación de la Edad Media, en el que el ser humano está perfectamente determinado desde el pecado original hasta el juicio final, él es consciente de que incluso su comprensión de la fe como "decisión en la nada" está condi-

[94] *Eckart*, abril-junio de 1952.
[95] "Die Krise des Glaubens" (1931), en *Glaube und Verstehen*, t. II.

cionada históricamente, a saber, por la ausencia o la nada de un orden universal confiable en el actual mundo del hombre, pues el único orden universalmente válido del mundo actual es el científico-técnico, que sólo conoce el especialista y del cual éste es el único responsable, que además es ajeno a los seres humanos en cuanto tales. La progresiva objetivación racional del hombre y de su mundo no ofrece ninguna respuesta a la pregunta por el ser del hombre, una pregunta en la que aparece la pregunta por Dios. Sólo puede darse la responsabilidad en sentido literal si hay una palabra que pregunta por mí de modo exigente y a la que tengo que responder. La pregunta originaria por el hombre sólo puede provenir de su origen, o sea, de aquel lugar donde todo lo que constituye nuestro mundo es nada. Viene de la nada ante la cual nos coloca nuestro mundo actual. Pero precisamente por eso se encuentra con la pregunta por Dios y la fe confidente. Pues confianza incondicionada significaría librarse de todo aquello a lo que uno querría aferrarse. La fe se lanza confiadamente hacia la nada, al desprenderse de todas las cosas del mundo.

De esta manera, Gogarten intenta extraer del "nihilismo" una utilidad apologética y mostrar cómo la cuestión originaria de Dios proviene de la amenaza de la nada del mundo contemporáneo y cómo de allí surge la respuesta a la pregunta por el hombre. Por supuesto que la pregunta decisiva es si el hombre es de Dios o del mundo:

> el hombre contemporáneo [...] está amenazado por la nada, es decir que se encuentra en el peligro más agudo de desesperar de cara al mundo científico-técnico y el predominio de tal mundo en su ser de hombre. Para este hombre creer en Dios sólo puede significar exponerse, más radical y más decididamente que como lo exponen la resignación y la desesperación, a la nada que se abre ahí ante él, y comprender precisamente en este acto su total dependencia de Dios y así recibirse a sí mismo como a aquel que es de origen divino.

Consciente de que en la actualidad la pregunta por Dios y la respuesta de la fe cristiana ya no puede ser formulada y respondida del mismo modo en que lo hicieron las anteriores generaciones en otras

épocas, Gogarten intenta comprender la fe como una "decisión en la nada". La correspondencia íntima entre esta decisión teológica de la fe que descansa sobre la nada y el decisionismo filosófico y político es obvia. Su origen común es la convicción decisiva de la aniquilación de todos los bienes y valores tradicionales, de todos los contenidos y parámetros, y de la igualación del "mundo", implícita en esta convicción, con el mundo histórico del hombre. Pero también es obvio hasta qué punto esta teología y filosofía de la decisión tienen su modelo espiritual en Kierkegaard, cuyo mérito fue que él siempre entendió su posición extrema de decisión existencial como un "correctivo" para su época y que rechazó de modo explícito la idea de que un correctivo temporalmente condicionado pudiera servir de norma. Llamativamente, Bultmann y Gogarten nunca encontraron el modo de tematizar y exponer su disputa con Kierkegaard, por lo cual nunca resulta claro si se diferencian –y en qué medida– del salto desesperado a la fe[96] de Kierkegaard.

[96] Cf. Karl Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, cap. 3 (previsto para el tercer tomo de los *Sämtliche Schriften*).

MARTIN HEIDEGGER Y FRANZ ROSENZWEIG.[1] UN AGREGADO A *EL SER Y EL TIEMPO*

1942/1943

INTRODUCCIÓN

SI HEIDEGGER ha tenido algún contemporáneo que no sólo merezca esta designación en el sentido cronológico, éste fue el judío alemán cuya obra principal se publicó seis años antes de *El ser y el tiempo.* La conexión contemporánea del "nuevo pensamiento" de Heidegger con el de Rosenzweig no ha llegado a ser de público conocimiento, pero Rosenzweig mismo sí se percató de tal correspondencia. Críticamente, la correlación de estos filósofos estuvo caracterizada por el hecho de que tanto el pensamiento de uno como el del otro se aparta-

[1] Los datos biográficos de Rosenzweig son, brevemente, los siguientes: nació en 1886; a partir de 1905 cursó cinco semestres de Medicina; a partir de 1907/1908 cursó Historia y Filosofía en Friburgo con Friedrich Meinecke como profesor, y por último en Berlín con Hermann Cohen. En 1912 se doctoró con una parte de su trabajo *Hegel y el Estado.* Fue soldado entre 1914 y 1918. En 1917 y 1918 bosquejó en el campo de batalla *La estrella de la redención.* Después del fin de la guerra reelaboró estos trabajos y los publicó: *Hegel y el Estado* (1920) y *La estrella de la redención* (1921). En 1920 fundó el Instituto de Estudios Judíos en Fráncfort del Meno; en 1922 tradujo al poeta judío Yehudá Haleví; en 1923 publicó la "Introducción a los *Escritos judíos* de Hermann Cohen"; desde 1924 hasta 1929 tradujo la Biblia junto con Martin Buber, y escribió el tratado sobre el problema de la traducción. Murió en 1929. *La estrella de la redención* [*Der Stern der Erlösung*] se cita según la 2ª edición (Schocken-Verlag, 1930), al igual que *Briefe* [*Cartas*], 1935, y *Kleinere Schriften* [*Escritos menores*], 1937. Éstos también contienen la "Introducción a los *Escritos judíos* de Hermann Cohen".

ron de la metafísica de la conciencia propia del idealismo alemán sin caer en el positivismo; y, positivamente, por el punto de partida común en la "facticidad" del *Dasein* humano. Del mismo espíritu de la época surgieron los primeros escritos de Eugen Rosenstock, Martin Buber, Hans y Rudolf Ehrenberg, Viktor von Weizsäcker y Ferdinand Ebner. También los comienzos de la "teología dialéctica" corresponden a este ámbito histórico de los años posteriores a la Primera Guerra Mundial: por el momento, la última época de la filosofía alemana en que fue productiva y tuvo un semblante definido que no era sólo la cabeza de caminantes solitarios que sostienen monólogos. Nos limitaremos aquí a una confrontación de *La estrella de la redención* con *El ser y el tiempo* de Heidegger y, con ello, a la cuestión de la *eternidad* en oposición a la *temporalidad* del tiempo.

En *Kleinere Schriften* [*Escritos menores*] de Rosenzweig hay dos páginas tituladas "Frentes intercambiados" ["Vertauschte Fronten"]. Surgieron como anuncio de la primera edición de *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo**[2] y, por cierto, bajo la impresión provocada por las Jornadas Universitarias de Davos que se realizaron en la primavera de 1929, y que tuvo por centro la discusión entre Ernst Cassirer y Heidegger. Las observaciones de Rosenzweig sobre el tema aparecieron recién después de su muerte en una revista. Su contenido es el siguiente. La obra de Cohen ha tenido un curioso destino: los trabajos de su época de aprendiz que redactó en el taller sobre Kant (*La teoría kantiana de la experiencia*, *Los principios éticos en Kant*, *Los principios estéticos en Kant*) revolucionaron la filosofía académica de su época y fundaron la "Escuela de Marburgo". Las obras de su época de maestro (*Lógica del conocimiento puro*, *Ética de la voluntad*

* Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. de José Andrés Ancona, Barcelona, Anthropos, 2004. [N. del T.]

[2] Al igual que *La estrella de la redención*, esta obra singular también permanece desconocida del mundo académico alemán. Resulta peculiar que Heidegger en su informe *Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls der Marburger Universität* no mencione *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* de Cohen entre las obras de la cátedra.

pura, Estética del sentimiento puro) casi no fueron consideradas fuera de la Escuela; su propio sistema permaneció como la obra solitaria de un espíritu aparentemente ajeno a su época. Y por último, el anciano Cohen construyó sobre los fundamentos de su sistema una ampliación y un nuevo edificio, *La religión de la razón* (1919, aparecido después de la muerte de Cohen; 2ª edición, 1929), que permaneció prácticamente desconocida, a pesar de que precisamente esta obra violentó, gracias al concepto fundamental de "correlación" –entre hombre y Dios, hombre y hombre–, los límites del idealismo alemán más que cualquier otra obra y que prefiguró el "nuevo pensamiento", tal como lo llama Rosenzweig.[3] El "intercambio de frentes" entre Heidegger y Cassirer consistió, según Rosenzweig, en que Cassirer defendió el "viejo pensamiento" del kantismo de Marburgo, mientras que Heidegger defendió de facto el nuevo pensamiento del viejo Cohen contra los legítimos discípulos de éste y, por lo tanto, fue el sucesor justificado en la cátedra de Cohen, por más paradójico que esto pudiera parecer a aquellos viejos "marburgueses".

Para fundamentar su tesis según la cual el pensamiento de Heidegger se mueve en la misma dirección que el de Cohen, Rosenzweig compara el punto de partida de Heidegger desde la finitud de la esencia humana, cuyo *Dasein* es, en toda su libertad, una "facticidad arrojada", con una expresión de Cohen[4] en la que éste subraya de modo apasionado el "individuo *quand même*", en oposición al "pensamiento del burgués erudito", como si el valor auténtico del pobre individuo humano residiera en el "transporte intelectual de la cultura hacia la eternidad", cuando, por el contrario, precisamente lo pasajero de los estados de ánimo y de las ideas sería lo constantemente-humano. Y cuando Heidegger afirmó en su conferencia que habría que regresar al hombre a la dureza de su destino individual y sacarlo del

[3] Cf. Hermann Herrigel, *Das neue Denken*, Berlín, 1928, y Else-Rahel Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs*, 1933; nueva edición, 1959.

[4] Carta a Stadler de 1890, en ocasión de la muerte de Gottfried Keller, ahora publicada en Hermann Cohen, *Briefe*, Berlín, Schocken-Verlag, 1939.

perezoso disfrute de los así llamados bienes culturales, interpreta así la ironía de Cohen: se podría librar a su destino a los "escombros de una razón perimida" y a los "espantapájaros de la ética". La razón que la obra del anciano Cohen dejaba tras de sí era la razón "productiva" del idealismo, que ahora él suplanta por la razón creada por Dios en su criatura. La diferencia entre los retrocesos de Heidegger y de Cohen hacia el mero individuo fáctico consiste, sin embargo, en que Cohen pretendía en el individuo *quand même,* tal como está ahí ante toda la producción idealista, corroborar el idealismo religioso, en que él quería adornar "lo vano de lo terrenal con la gloria de la eternidad"; en cambio Heidegger ya no quiere saber nada de la eternidad y entiende el ser a partir del tiempo.

I

Una diferencia análoga se presenta en la comparación entre Heidegger y Rosenzweig, el discípulo de Cohen. El punto de partida de ambos es el mismo: el hombre desnudo en su existencia finita, tal como precede a todos los productos de la cultura. En la voluntad de retroceder hacia lo originario y esencial de una experiencia elemental ambos se encuentran en el mismo espíritu de época, aquella época separadora y crucial, determinada por la Primera Guerra Mundial, en la que por fuerza sucumbió todo lo superfluo. A pesar de la gran diferencia entre la sobriedad conceptual de Heidegger y el lenguaje de Rosenzweig, ambos están conmovidos patética y radicalmente por una seriedad apasionada. En lugar de lo mucho, ambos querían de nuevo lo único, es decir, lo único que es necesario, en una época que precipitaba hacia las decisiones, pues los contenidos tradicionales de la cultura habían perdido su sustento. Ambos preguntan en primera y en última instancia por la *"verdad"* de la existencia humana, ambos tratan del *ser humano* y del *mundo*, del *logos* como *lengua* y del *tiempo.* El intelecto agudamente afilado de ambos desarrolló el pensamiento esencialmente a partir de la lengua, que ambos manejan de modo magistral. Ellos filosofan frente a su propio mundo académico

"in philosophos", tal como reza el lema en el primer tomo de *La estrella de la redención*, y a la vez *"in theologos"*, como reza al comienzo del segundo, pues ellos mismos son ambas cosas en una persona. La filosofía, dice Rosenzweig, exige hoy que filosofen los teólogos. Filosofía y teología dependen una de otra y producen conjuntamente un nuevo tipo de filósofo teológico. Los problemas teológicos quieren ser trasladados a lo humano y los humanos extendidos[5] a lo teológico, una característica del "nuevo pensamiento" que vale tanto para el joven Heidegger como para Rosenzweig, si bien la relación de Heidegger con el cristianismo es un abandono y la relación de Rosenzweig con el judaísmo es un regreso.

El nuevo pensamiento de ambos presupone el fin de un pensamiento antiguo. Éste llegó a su culminación cuando Hegel incluyó en el sistema toda la historia del espíritu europeo y reconcilió en apariencia la vieja teología cristiana con la vieja filosofía griega. Hegel comprendió la totalidad histórica del ser al presuponer nada más que el único, puro pensamiento que se basta a sí mismo.[6]

¿Pero es verdad que este pensamiento omnicomprensivo se basta realmente a sí mismo y no necesita de un *factum* empírico y un fundamento para –como ya señalaron Schelling y los hegelianos de izquierda en su lucha contra Hegel– siquiera poder comenzar? ¿Y qué otra cosa significa la sublevación contra el sistema de Hegel y la filosofía idealista en general –en Kierkegaard y Marx, en Schopenhauer y Nietzsche–[7] sino una rehabilitación del ser humano –"menesteroso" e "interesado" por el ser–, al que, como dice Heidegger, "en su ser le va sí mismo"? El verdadero comienzo para el conocimiento del universo o de la totalidad del ente es, según Rosenzweig, no el pen-

[5] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, II, p. 24 [trad. esp.: *La estrella de la redención*, trad. de Miguel García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997; se ha seguido esta traducción, con ligeras variaciones]; *Kleinere Schriften*, p. 389; cf. Hermann Herrigel, *Das neue Denken*.

[6] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, I, pp. 11 y ss.; II, pp. 21 y 22; *Briefe*, pp. 264 y 645; *Kleinere Schriften*, pp. 358, 359 y 370.

[7] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, I, pp. 12 y ss.

samiento exaltado, sino una realidad fáctica: el ser humano "enteramente, que aún está ahí", un concepto de pura "efectividad"[8] que indica algo determinado y particular, y no una "idea" o "esencia" general. "Yo sujeto privado completamente común, Yo nombre y apellido, Yo polvo y ceniza, yo estoy todavía ahí... y filosofo",[9] también en aquella filosofía que afirma que podría prescindir de la facticidad de mi *Dasein*. Es evidente la afinidad con la tesis de Heidegger de que el ser único y universal sólo se vuelve accesible en el aislamiento radical del ser determinado y distinguido que en cada caso soy yo,[10] y de que, por eso, la ontología universal necesita de una fundamental, es decir, una analítica del *Dasein* fáctico. Ambos desarrollan además el sentido del *"es"* en oposición al concepto tradicional de esencia,[11] pues la pregunta por todo *lo que* es comprende sólo la universalidad pensable del ente, ya sea esta universalidad "agua" (Tales de Mileto) o "espíritu" (Hegel), pero no la realidad que se puede experimentar y el "suceso" particular del que sólo sé porque sucede en mí y constituye mi historicidad.[12] La esencia, afirma Rosenzweig, no quiere saber nada del *tiempo*, la realidad, sin embargo, sólo es aprensible en el verbo, y el suceder no sucede en el tiempo, sino que el tiempo mismo sucede,[13] en tanto yo actúo y padezco. El nuevo pensamiento entiende que todo lo que es y él mismo es en cada momento temporal, ya está ahí y todavía no está ahí, es pasado y futuro, mientras que la vieja filosofía, desde los griegos, se afanaba en pensar de manera atemporal.

Esta temporalidad ingénita al verdadero ser exige un nuevo método de expresión. El pensamiento, dice Rosenzweig, debe conver-

[8] Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, pp. 363 y 369.

[9] *Ibid.*, p. 359.

[10] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, §§ 1 y 7 [trad. esp. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951].

[11] *Ibid.*, § 9.

[12] Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, pp. 365, 366, 377, 378 y 383; *Der Stern der Erlösung*, III, pp. 156, 167 y 168.

[13] Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, p. 384.

tirse en "pensamiento lingüístico", pues sólo el hablar es conforme a la época, mientras que el pensamiento como tal se abstrae, según su propósito, del tiempo de la conversación –del habla, del silencio, del oír–. El pensamiento dirigido lingüísticamente no es un pensamiento meramente lógico, sino un pensamiento "gramatical", y sólo este pensamiento ligado lingüísticamente toma en serio el tiempo en las formas del *logos.*[14] Un pensamiento gramatical como éste caracteriza *La estrella de la redención* de Rosenzweig y también *El ser y el tiempo* de Heidegger, cuya excelente innovación consiste en que acuña los complementos de tiempo incluidos en el habla coloquial (cotidiano, cada vez, primero y regularmente, aquí y ahora, desde siempre, de antemano) como términos filosóficos. Lo que Rosenzweig afirma sobre el "ya" podría encontrarse en el *El ser y el tiempo* de Heidegger, si uno no tiene en cuenta que Rosenzweig con el análisis del "ya" no refiere al ateo "estar-arrojado", sino a la creaturidad. Él desarrolla la "lógica de la creación", el "en el principio" del Génesis del siguiente modo:[15] el mundo está ahí de antemano, sencillamente ya ahí, el ser del mundo es su siempre-ya-estar-ahí. En tanto entendemos el mundo como un tal ya-estar-ahí, comprendemos también el sentido del ser-creado y con esto también el poder de la creación, que hace que ser humano y mundo sean. No por casualidad todas las palabras que refieren a algo primero y último tienen la forma del *pasado*: razón [*Grund*] y fundamento [*Grund-lage*], causa [*Ursache*], presupuesto [*Voraus-setzung*] y ley [*Gesetz*], es decir, presupuesto de antemano [*im Voraus Gesetztes*].

Por medio de esta orientación hacia la facticidad de la realidad experimentable, la filosofía de ambos es una "filosofía experimental" o un "empirismo absoluto"[16] y una filosofía de la "revelación", ambas cosas en el sentido utilizado por Schelling: una filosofía así

[14] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung,* II, pp. 68 y ss.; *Kleinere Schriften,* pp. 383-386.

[15] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung,* pp. 56-57.

[16] Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften,* pp. 379 y 398.

quiere revelar la realidad del ente, su "existencia positiva", presupuesta de antemano, pero por lo mismo también insignificante. Pero mientras Heidegger vacía el concepto de revelación de su sentido teológico, en tanto formaliza tal concepto como "descubrimiento" de encubrimientos de acuerdo con su concepto de verdad como *a-letheia*,[17] Rosenzweig interpreta el concepto bíblico de revelación en relación con los conceptos de creación y redención.[18]

Aquella realidad que de antemano hace perfectamente visible que yo "aún estoy ahí" es para ambos la muerte en tanto la nada determinada de nuestro *Dasein*. La muerte, en tanto la "instancia superior de apelación" de nuestro *Dasein*, se encuentra en el centro de *El ser y el tiempo* de Heidegger y al comienzo de *La estrella de la redención*. La muerte significa para ambos una afrenta a la filosofía del "puro" yo y de la conciencia que no sabe nada sobre este fin empírico del *Dasein*. Todo conocimiento sube desde la muerte, dice Rosenzweig. Pero la vieja filosofía niega esta angustia de lo terrenal al limitar la muerte al cuerpo y liberar de ésta al alma y al espíritu, a pesar de que la verdadera angustia ante la muerte no conoce una tal separación. El ser humano, mientras vive, no puede sacudirse la angustia de lo terrenal. Tampoco debería hacerlo; debe, antes bien, aprender a permanecer en la angustia ante la muerte. "La filosofía lo engaña respecto de este deber al esparcir en torno a lo terrenal los vapores azules de su pensamiento cosmogónico. Pues naturalmente un cosmos no muere y en el cosmos nada muere. Sólo lo particular puede morir, y todo lo mortal existe en soledad."[19] Pero como la filosofía comprende el "es" como una esencia universal y niega la muerte, este "presupuesto oscuro", produce la apariencia de que no hay presupuesto. En oposición a este pensamiento que huye de la muerte, Rosenzweig comienza decididamente con un presupuesto fundamental: el de que la vida como tal depende de la muerte –no de modo distin-

[17] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 44.

[18] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, II; *Kleinere Schriften*, p. 357.

[19] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, I, p. 8.

to a Heidegger, que también insiste en la necesidad de algo presupuesto de antemano para siquiera poder comprender el "es"–.[20] La diferencia esencial dentro de esta coincidencia consiste, sin embargo, en que Rosenzweig, con el comienzo de la creación, el medio de la revelación y el fin de la redención, describe un camino hacia la "vida eterna", al que corresponde una "verdad eterna", la *estrella de la redención;* mientras que Heidegger caracteriza la fe en una verdad absoluta como un "resto de la teología cristiana no exorcizado por completo" y sólo conoce verdades existenciarias, es decir, temporales. Pues "de Dios", lo eterno atemporal, "no sabemos nada", tal como dijo en una contribución sobre *la esencia de la verdad:** una afirmación que también confirma Rosenzweig, pero con el añadido de que este no-saber es un no-saber *de Dios* y como tal, el comienzo de nuestro conocimiento sobre él.[21]

Como un pensamiento que presupone el punto de vista fáctico del ser humano terrenal, la filosofía de ambos es una "filosofía del punto de vista", una "visión del mundo" y "concepción de la vida", pero no a la manera del relativismo histórico de Dilthey,[22] sino en un sentido *absoluto*-histórico.

> Pienso realmente que la filosofía, si ha de ser verdadera, debe ser filosofada desde un punto de vista real del filosofar. No hay ninguna otra posibilidad de ser objetivo más que partir de modo sincero de la propia subjetividad. El deber de objetividad sólo exige que uno examine realmente todo el horizonte, pero no que uno observe desde un punto de vista distinto de aquel en que uno se encuentra o desde ningún punto de vista en absoluto. Los propios ojos son indudablemente sólo los propios ojos; pero sería necio creer que uno debe arrancárselos para poder ver correctamente.[23]

[20] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo,* §§ 44 y 62-63.

* "De la esencia de la verdad", en *Hitos,* trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 151-171. [N. del T.]

[21] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung,* I, p. 33.

[22] Cf. el juicio de Rosenzweig sobre Dilthey en *Kleinere Schriften,* pp. 511 y 512.

[23] Franz Rosenzweig, *Briefe,* p. 597.

¿Pero es esto todavía "ciencia" y conocimiento de la "cosa misma", si se ve y acepta sólo lo que se encuentra contingentemente en el horizonte limitado de nuestro campo visual?

> Así preguntamos también nosotros, y así se pregunta también con consternación todo aquel que vio en las producciones filosóficas de los últimos tiempos cómo regularmente se quedaba demasiado corto o lo filosófico o lo científico. Aquí se hace perceptible de esta manera una necesidad de la filosofía que ella obviamente no puede satisfacer a partir de sí misma. Si ella debe deshacerse ahora de su nuevo concepto –¿y cómo podría si la continuación de su vida luego de aquel punto crítico de disolución de su tarea originaria depende exclusivamente de este concepto?–, entonces ella –y especialmente su ciencia– debe recibir apoyo desde otra dirección. Ella debe aferrarse a su nueva posición de partida, el sí-mismo –subjetivo, incluso extremadamente personal, más que eso, incomparable, sumergido en sí mismo– y a su punto de vista y, sin embargo, alcanzar la objetividad de la ciencia. ¿En dónde se encuentra este puente de unión entre la subjetividad extrema, uno querría decir, entre esta mismidad sorda y ciega, y la luminosa claridad de la objetividad infinita?[24]

La respuesta de Rosenzweig a esta pregunta es la siguiente: el puente entre lo más subjetivo y lo más objetivo lo constituye exclusivamente el concepto teológico de la revelación, pues sólo como recipiente de la revelación tiene el ser humano ambas cosas en sí. El filósofo debe ser a la vez teólogo para poder experimentar la verdad eterna en sí misma como una verdad para nosotros.[25]

En *El ser y el tiempo* de Heidegger, la pregunta por la verdad objetiva de su punto de vista es eliminada por medio de la formalización ontológica de su "mismidad sorda y ciega",[26] de modo tal que produce la apariencia de que aquí ya no estaría hablando un hombre real sobre vida y muerte reales, sino un puro "*Dasein* en el ser

[24] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, II, pp. 23 y 24.

[25] *Ibid.*, II, p. 24; cf. III, pp. 172 y 173.

[26] Cf. Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 2ª ed., 1931.

humano",[27] cuya "singularidad" [*Jemeinigkeit*] es sólo tan singularmente mía [*je meine*] como el "esto" aquí y ahora en la dialéctica hegeliana de la certeza sensible es un "esto" universal para la opinión de cualquiera en cualquier tiempo.[28] Sin embargo, también Heidegger sintió la necesidad de justificar su presupuesto del ser "en cada caso propio" [*das "je eigene" Sein*] y su idea de existencia. La forma en que lo hace no conduce, sin embargo, como la percepción de la revelación, fuera de la mismidad [*Selbstheit*], sino que, antes bien, se encierra radicalmente en sí misma, en un "círculo" al que Heidegger le quita con demasiada facilidad el predicado de *vitiosus.* Pues no se trataría de salir del círculo de todo comprender, sino de introducirse en él de manera apropiada: de modo tal que todo lo presupuesto de antemano como tal se vuelva temático. La interpretación filosófica del ser quiere "asegurar" precisamente esta "estructura del previo" de todo *Dasein* comprensor, cerciorarse de su "tener previo", su "ver previo" y su "concebir previo".[29] Esto significa, expresado de modo más craso, que el *Dasein* no puede hacer ninguna otra cosa ni nada mejor que estar tan decidido como sea posible a ser enteramente aquello que en cada caso ya es y puede-ser según su proveniencia, o para decirlo con Lutero: "unus quisque robustus sit in existentia sua". La formulación ontológica para esto es: "el ente, al que en tanto ser-en-el-mundo le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica de círculo". El *Dasein* y su comprender del ser deben moverse en un círculo, pues él ya está siempre "delante" de sí mismo y sólo así puede también regresar a sí mismo. La ontología existenciaria, se dice en la introducción de *El ser y el tiempo,*[30] ha fijado el fin del hilo conductor de todo preguntar filosófico allí de donde *surge* y adonde *torna,* es decir, el *Dasein* de *El ser y el tiempo* está en todos sus "éxtasis" tempo-

[27] Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* Bonn, 1929, § 41 [trad. esp.: *Kant y el problema de la metafísica,* México, Fondo de Cultura Económica, 1981].

[28] Cf. Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* § 28.

[29] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo,* §§ 32 y 62.

[30] *Ibid.,* § 7.

rales siempre sólo en sí mismo;[31] está –para expresarlo con palabras de Rosenzweig– sordo y ciego para toda luz que no arda ya dentro de su perímetro y para toda voz que no vibre ya desde sí mismo. Es y permanece un habitante de las cavernas que no conoce ni el sol platónico ni el renacimiento cristiano ni la espera judía hasta el día de la redención. De acuerdo con esta oposición no en el punto de partida pero sí en la meta, y por lo tanto también, naturalmente, ya en la dirección principal, se diferencian los conceptos fundamentales de Heidegger y Rosenzweig.

II

Heidegger y Rosenzweig parten de la "facticidad" o la "efectividad" del propio siempre-ya-estar-ahí. Con esto niegan el punto de partida fundado por Descartes de un yo o autoconciencia que está vaciada de su realidad empírica. El sentido y el ser del "yo soy" no surge de un yo universal, sino del pronombre personal de primera persona que siempre es sólo en cada caso yo mismo. *Dasein*, dice Heidegger, es siempre el mío singular, y el expresarse del *Dasein* debe, de acuerdo con el carácter de la singularidad de este ente, decir siempre a la vez el pronombre personal: "yo soy", "tú eres".[32] Hasta aquí Heidegger coincide con Rosenzweig. Los caminos se separan en relación con la segunda persona, por medio de la cual, sin embargo, también el ser de la primera persona recibe otro significado. El análisis de Heidegger conoce la segunda persona, sólo en la forma nivelada de la *otra* persona, pero no como mi interlocutor o como el tú de un yo. El *Dasein* en cada caso propio es determinado por el "ser-con" [*Mitsein*] otros,[33] pero el ser de estos otros es también en cada caso propio y, por eso, un mero ser-*con* respecto de mí. No es un ser en común [*Miteinandersein*] en que uno y otro, dando y tomando, se determi-

[31] Cf. Adolf Sternberger, *Der verstandene Tod*, Leipzig, 1934.

[32] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 9.

[33] *Ibid.*, § 26.

nan mutuamente. La concomitancia no cambia en nada el hecho, decisivo para la heideggeriana analítica del *Dasein*, de que este solamente *también*-ser-con de los otros no constituya *reciprocidad* del comportamiento alguna. En el análisis de Heidegger falta el fenómeno del "reconocimiento" mutuo (Hegel). Si la relación entre dos primeras personas está ligada unilateralmente a *mi* comportamiento respecto de la segunda persona considerada como otra persona, entonces al *Dasein* "le sale al encuentro",[34] a pesar de su ser-con, siempre sólo él mismo. Esta "unilateralidad" del análisis de Heidegger no puede ser eliminada completándola con el otro lado; ella pertenece, antes bien, a la univocidad del fundamento filosófico de Heidegger. Ella sólo puede ser quebrantada mediante la experiencia y la comprensión psicológica de que el otro, como un *"alter ego"* o *"secundus"*, es un propio igual que yo mismo y, sin embargo, por completo distinto de mí, pero también distinto de cualquier *alius*, es decir, un "tú" en el que yo mismo me reconozco.[35] Un verdadero tú no es una segunda persona *entre otras*, sino aquel prójimo que me revela por primera vez que yo mismo soy un "yo", que –en el decir y contradecir, en el hablar y escuchar– oye la interpelación del otro.

El significado principal del concepto cabal del tú se no se limita a la relación del hombre con su prójimo y, así, con su mundo-del-con [*Mitwelt*], sino que se demuestra cabalmente recién en relación a Dios. En cuanto Dios llama a Adán "¿dónde estás?", se abre desde Dios para el hombre su propio "aquí estoy yo". El yo está al principio cerrado y mudo, espera un llamado y una interpelación que provenga inmediatamente de Dios y mediatamente del prójimo. Por eso, el yo de la otra persona no está ahí de antemano como un "yo", necesita de la interpelación de una segunda persona, por medio de la

[34] Cf. Karl Löwith, *Das individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, §§ 9-15.

[35] Cf. en relación con el concepto del otro como el prójimo: Hermann Cohen, *Der Nächste*, 4° tratado, ed. de Martin Buber, Schocken-Verlag, 1935. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, II, pp. 168, 169, 190, 191 y 196; *Kleinere Schriften*, pp. 364 y 388.

cual es "puesto" a rendir cuentas y dar explicaciones. Estas relaciones son desarrolladas por Rosenzweig en una interpretación "gramatical" de la historia bíblica de la creación,[36] de modo tal que *La estrella de la redención* es un comentario anticipado a la traducción de Rosenzweig del Génesis.[37] En la interpretación de la historia de la creación se ve al "ser", cuya comprensión es para Rosenzweig lo decisivo, en última y primera instancia, no como *mi* ser, sino como *"su ser"*, es decir, como el ser del "Eterno" gracias al que todo lo temporal está ahí. En cambio, el análisis de Heidegger se mueve, a pesar de su punto de partida fáctico, todavía dentro del principio idealista, por más que él interprete el concepto idealista de "producción", esta secularización del concepto teológico de creación,[38] de un modo existenciario y concreto. El *Dasein* de *El ser y el tiempo*, al que siempre le va sólo su sí mismo, está cerrado sin remedio dentro de la resolución por sí mismo. A la pregunta por el sentido de su ser no responde ni a un Dios ni a un prójimo.

En tanto Heidegger determina el *Dasein* existente como "en cada caso propio", también el mundo en el que está ahí es siempre *su* mundo o un "existenciario", es decir, un ser de la misma índole que yo mismo. *Dasein es* ser-en-el-mundo en cada caso propio. El hombre no es "ante los ojos" como una piedra ni "a la mano" como una herramienta; tampoco vive como un ser vivo natural en un mundo natural, sino que piedras, plantas y animales le salen al encuentro "en" el mundo, pues su propio ser es a priori un "ser-en", en el que algo le puede salir al encuentro. El mundo es una "constitución del ser" y un "momento estructural" del *Dasein*. El *Dasein* del ser humano y el del mundo son, por eso, un "fenómeno unitario".[39]

En esta designación del mundo como un existenciario se deben tener en cuenta tres cuestiones: se dirige, en primer lugar, a la distin-

[36] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, II, pp. 110-120.

[37] Cf. Franz Rosenzweig, *Briefe*, pp. 618 y 619.

[38] Franz Rosenzweig, *Der Sten der Erlösung*, II, pp. 60 y ss.

[39] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, §§ 12 y 28.

ción entre el *ente* ante los ojos intramundano [*innerweltlich*] y el *ser* existente de la mundanidad [*Weltlichkeit*] misma; se dirige, en segundo termino, contra la constitución del *Dasein* (tanto del ser humano como de su mundo) como un *"ante la vista"* intramundano; y se dirige, por último, contra la definición del mundo como *naturaleza*. La naturaleza es sólo un "caso límite del ser de los entes intramundanos".[40] De modo fáctico, la naturaleza íntegra de todos los entes no desempeña ningún papel dentro de la ontología de Heidegger; se desvanece en el concepto privado de lo no más que ante los ojos, que cubre todos los entes que *no* "existen" y son "a la mano". En *El ser y el tiempo* no hay una vida independiente de la naturaleza. La antinaturalidad de este concepto existenciario del mundo no significa para Heidegger ninguna objeción que él mismo no podría rebatir; pues para el *Dasein* sería demasiado natural sucumbir, en el ocuparse de su mundo, a lo que es ante los ojos y a la mano y comprenderse de modo "inauténtico" a partir del mundo. Esta autojustificación de la violencia del análisis existenciario-ontológico no cambia en nada, sin embargo, el hecho de que el concepto de mundo de Heidegger sea una bofetada a la conciencia natural. Esta conciencia natural se expresa de modo tan ingenuo como magnífico en la historia bíblica de la creación, que cuenta cómo el hombre se despierta a sí mismo en el mundo ya creado antes que él y, por lo tanto, "ante los ojos"; cómo denomina con un nombre a todo lo que es y, gracias a esta capacidad de mencionar, se convierte en el señor de las mudas criaturas del mundo natural. La antinaturalidad del concepto de mundo de Heidegger se identifica, sin embargo, también en él mismo, pues el fenómeno "unitario" sólo puede ser compuesto con tres guiones (ser-en-el-mundo). Quien confía en la lengua y piensa a partir de ella hubiera debido percibir que no podía ser una mera coincidencia que a la lengua le faltara una palabra común para el *Dasein* del ser humano y el ser

[40] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 14; cf. en relación con el concepto de vida, §§ 10, 47 y 49. Cf. *Vom Wesen des Grundes*, 1ª ed., p. 95, nota [ed. esp.: "De la esencia del fundamento", en *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Ávila, 1965].

del mundo. El intento de unificar el mundo con el ser humano presupondría para su éxito que también el ser humano está ahí por naturaleza y que hay una naturaleza humana que no se distingue esencialmente de la naturaleza de todos los entes. La ontología existenciaria de Heidegger no es capaz de ir en busca de la filosofía de la naturaleza de la Antigüedad, ni puede renunciar a la división cristiana entre hombre nacido y renacido, entre *Dasein* "auténtico" e "inauténtico". El resultado de esta doble imposibilidad es el concepto de Heidegger de mundanidad y el de tiempo mundano, que se alimenta de modo tácito del *saeculum* cristiano y lo seculariza en vano.

Rosenzweig presupone conscientemente que la unidad plástica del cosmos griego ha sido destruida, junto con el mito griego, desde el ingreso del judaísmo y el cristianismo en la historia universal. El primer volumen de *La estrella de la redención* contiene una filosofía del paganismo que intenta mostrar que la verdad del mundo pagano es todavía una verdad vigente, aunque no revelada. Sólo como "elemento" es ella "perenne".[41] En lugar del antiguo orden cósmico ingresó un nuevo orden de la creación en el que hombre y mundo copertenecen sólo como creación de Dios. Lo que une a ambos no es ni más ni menos que un *"y"*, pero ninguna síntesis idealista que reclame ser produciendo.[42] La experiencia descubre en el hombre, no importa cuán profundo pueda penetrar, siempre de nuevo lo meramente humano; en el mundo, lo mundano; y en Dios, lo divino. Y por cierto, sólo en Dios, lo divino; sólo en el mundo, lo mundano; y sólo en el hombre, lo humano. Ella contradice la intromisión del hombre en la vida del mundo natural; la del mundo, en la vida espiritual del hombre; y la de Dios, en el mundo y en el hombre. De este modo, el primer volumen de *La estrella de la redención* no pretende, en principio, nada sino mostrar la imposibilidad de reducir estos tres conceptos fundamentales unos a otros. Dios, hombre y mundo se encuentran –Uno desde la eternidad hasta la eternidad, y los otros,

[41] Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, pp. 381 y 382.
[42] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, I, p. 183.

desde que fueron creados– por completo sobre sí mismos, y tienen una relación sólo porque el Dios uno y eterno creó, por el hombre, el Cielo y la Tierra, se reveló a su imagen, y redimirá a ambos en el fin de los tiempos.[43] Dios, hombre y mundo no son "auténticamente" algo por completo diferente de cómo aparecen a la experiencia inmediata,[44] sino que son así y no diferentes a como los muestra la experiencia: Dios *y* el mundo *y* el hombre unidos entre sí a distancia, pero no con los guiones del ser-en-el-mundo, sin comienzo en una creación, forzados conjuntamente a una unidad.

De acuerdo con los conceptos fundamentales de Dios, hombre y mundo, se diferencian también todos los conceptos restantes: a la *"proyección arrojada"* en *El ser y el tiempo* le corresponde la *creación y redención* en *La estrella de la redención;* a la *"libertad para la muerte"*, la *certeza de la vida eterna;* al *"ser instantáneo para su tiempo"*, la *disposición permanente para la llegada del reino en el fin de los tiempos;* a la tesis *"yo mismo soy el tiempo"*, la afirmación de que *el tiempo de Dios es de eternidad a eternidad* y, por lo tanto, absolutamente sin tiempo; y a la *"verdad ocasional"* de la existencia temporal le corresponde la *verdad eterna*[45] de *La estrella de la redención.* Como una tajante marca distintiva, el concepto de Heidegger de la "libertad para la muerte" se opone al de la "vida eterna" de Rosenzweig. Ambos se refieren a la verdad de la existencia humana.[46]

En tanto *El ser y el tiempo* presupone que la muerte es la instancia superior de apelación de nuestro más propio poder-ser,[47] la relación con ella se vuelve absolutamente decisiva. La "proyección de un auténtico ser para la muerte"[48] no deja ninguna duda de que el ser pa-

[43] Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, p. 379.

[44] *Ibid.*, pp. 377, 378 y 395.

[45] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 44; Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, II, pp. 212 y ss.; III, pp. 155 y ss.

[46] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 54 y ss.; Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, III, p. 172; *Kleinere Schriften*, pp. 395 y ss.

[47] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 63.

[48] *Ibid.*, § 53.

ra la muerte, considerada como la posibilidad "más propia" y, por lo tanto, también "más auténtica" de nuestro ser, debe ser la clave para el descubrimiento de la verdad finita del *Dasein*. En oposición al "uno" que sólo teme la muerte ocasionalmente, pero no tiene el "valor de la angustia" ante la muerte, el sí-mismo en cada caso propio se libera de las ilusiones por medio de las cuales uno se oculta generalmente la incierta pero determinada inminencia de la muerte, incierta en su cuándo, determinada en su que [*Daß*]. La muerte debe ser soportada como una *posibilidad*, pues la realidad del dejar de vivir o del morir no sería una pregunta de la existencia, es decir, de mi *poder*-ser. El ser humano no debería esperar hasta el día en que tiene que morir; debería, en cambio, correr constante e independientemente al encuentro de esta posibilidad "extrema" de su poder-ser finito. El *Dasein* existente se abre a su posibilidad extrema al proyectarse resueltamente hacia la muerte y, de este modo, acepta por anticipado el fin todavía pendiente. La muerte, en tanto el fin extremo, es una posibilidad "irrebasable"; el correr al encuentro de ella rebasa toda provisionalidad del *Dasein* perdido en el mundo. Ante la muerte, al *Dasein* le va *evidentemente* "su propio ser". La más propia, más auténtica, extrema e irrebasable posibilidad es a la vez una posibilidad "no relacionada", pues el ser para la muerte nos libera de todas las relaciones del ocuparse de algo y preocuparse por los otros, en las que, de otro modo, hallamos un sostén. El ser-para-la-muerte y más concretamente la angustia-ante-la-muerte aíslan al ser humano por completo en sí mismo y en su propio ser-en-el-mundo. En el auténtico conducirse respecto de la muerte, el *Dasein* se acepta retrospectivamente y por anticipado como total. Sólo en él se atestigua su *"poder-ser-total"*.

Al final de esta "proyección", Heidegger se pregunta a sí mismo si esta posibilidad existenciaria-ontológica de un auténtico poder-ser-total no sería *óntico-existencialmente* un fantástico atrevimiento, si a tal poder-ser-total no correspondiera un poder real óntico-existencial que sea "atestiguado" desde el *Dasein* mismo. ¿Pero cómo se atestigua? El lector ingenuo de esta indicación a una atestiguación esperará espontáneamente que la atestiguación real de la fáctica *"libertad*

para la muerte", que Heidegger resalta con doble espaciado no pueda ser otra cosa que la *muerte voluntaria*, que de hecho está atestiguada como una posibilidad extrema del *Dasein* humano. A esta expectativa parece corresponder el hecho de que Heidegger designe la posibilidad extrema también como "autorrenuncia"[49] y cite a continuación una frase de Nietzsche que remite al capítulo "De la muerte libre" de *Así habló Zaratustra* en la que Nietzsche exige que se sepa morir por propia resolución "en el momento correcto". "Libre para la muerte y libre en la muerte, un sagrado negador, cuando ya no queda más tiempo para el 'sí', se comprende a sí mismo a vida o muerte." Morir así, es decir, dando culminación libre a la propia vida, sería lo mejor; lo segundo mejor sería morir en combate y prodigar un alma grande.[50]

La expectativa de que también Heidegger justifique con la "libertad para la muerte" la libertad para la auténtica autorrenuncia es, sin embargo, frustrada por completo. La anunciada "atestiguación" del auténtico ser para la muerte no hace de la "posibilidad", según la cual solamente la muerte comprendida de manera existenciaria existe o está ahí,[51] ninguna realidad en absoluto; permanece, antes bien, en la posibilidad y, con ello, en el ser-en-el-mundo. La atestiguación existencial debería suministrar la estructura formal de la "conciencia moral",[52] que, sin embargo, es nuevamente interpretada de modo existenciario-ontológico, aunque, por otra parte, permanece en pie la afirmación de que la pregunta por el poder-ser-total es una pregunta "fáctico-existencial" que el *Dasein* responde por medio de la "resolución" fáctica. Esta contradicción es, sin embargo, sólo aparente, ¡ya que la resolución anticipante es sin un "a qué" determinado! Per-

[49] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 53. Cf. además Adolf Sternberger, *op. cit.*, pp. 111 y 117.

[50] Cf. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 1929, p. 23, en donde también se dice que el *Dasein* preserva su "última grandeza" en la "prodigalidad" de sí mismo [trad. esp.: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Fausto, 1992].

[51] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 53.

[52] *Ibid.*, § 54.

manece abierto el "a qué" se resuelve de modo fáctico un *Dasein*, pues recién y sólo *en* la resolución se determinaría la indeterminación necesaria y predecesora de su "a qué".[53] La resolución permanece abierta "para la posibilidad fáctica ocasional" de la situación histórica.[54] Ese "dejar libre" el "a qué" corresponde a la negación de Heidegger a querer asumir una "interdicción" de las posibilidades y obligaciones existenciales.[55] La resolución debe mantenerse *siempre* libre para el poder-ser *total*, y a eso corresponde también la posible retractación de una resolución tomada en una situación determinada.[56] La resolución, entonces, no acaba nunca; es un postulado formal, como el imperativo categórico, y se encuentra abierta, en su formalidad, a cualquier contenido. La resolución posible de la autoaniquilación no permanece, sin embargo, en ningún caso abierta, sino que es rechazada expresamente;[57] pues ella clausuraría con una realidad, de una vez y para siempre, la posibilidad de un constante correr al encuentro.

Dado que, sin embargo, en el *Dasein* se encuentra la posibilidad esencial de renunciar a sí mismo, sólo puede existir auténticamente en tanto "asume" conscientemente su facticidad. El *Dasein* resuelto asume, junto con su arrojada libertad de proyectar, el "nulo fundamento de su nulidad", es decir, su "culpa",[58] que lo abre al llamado de la conciencia moral. El *Dasein* resuelto asume la "nada" que consiste en que *no* se haya traído al *Dasein* él mismo, en que *no* haya sentado él mismo las bases de su ser. Él asume su *Dasein* y se "entrega la responsabilidad" de su *Dasein* a sí mismo. En estos asumirse-a-sí-mismo, entregarse-a-sí-mismo-su-responsabilidad, transmitirse-a-sí-mismo[59] se revela el sentido ateo de las concepciones del *Dasein* de Heidegger,

[53] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 60.

[54] *Ibid.*, § 62.

[55] *Ibid.*, §§ 49 y 63.

[56] *Ibid.*, §§ 62 y 75.

[57] *Ibid.*, § 53.

[58] *Ibid.*, §§ 55-60. Heidegger utiliza la expresión *Schuld* en el sentido formal de tener la culpa de algo, es decir, ser el motivo de una carencia, un "no".

[59] *Ibid.*, §§ 53, 62, 68, 9, 29 y 74.

que no conocen ni una creación ni una redención. Sin embargo, el punto de partida de esta voluntad de autoliberación sigue siendo la "facticidad" o, dicho en palabras de Nietzsche, el "fue", el *factum brutum* de que yo siempre *ya* estoy ahí y, por eso precisamente, no tengo la culpa de mí mismo.[60]

Pero ¿por qué debe el *Dasein* siquiera *ser* y cómo puede decir Heidegger que es y "tiene que ser",[61] si él afirma a la vez que es esencialmente una "carga"?[62] ¿Por qué –debemos preguntar– no se podría arrojar voluntariamente esta carga?, tal como lo admitió toda la filosofía pagana y enseñó la *stoa* como la última sabiduría y la practicó también. ¿Por qué Heidegger no habla de esta posibilidad realmente atestiguada de poner fin a su *Dasein*? ¿Acaso el "correr al encuentro" no permanece también algo meramente provisional y rebasable por la resolución de quitarse la vida que uno no se ha dado a sí mismo?

La respuesta a esta pregunta no nos la da el propio Heidegger, sino sólo la historia de sus existenciarios: ellos proceden en conjunto de la tradición *cristiana*, por mucho que la muerte, la conciencia moral, la culpa, la cura, la angustia y la caída estén ontológicamente formalizados y neutralizados como conceptos *del Dasein*. La procedencia de la teología cristiana de los conceptos esenciales de existencia le impide a Heidegger el abierto reconocimiento de la verdadera libertad para la muerte, tal como se encontraría en la lógica de un *Dasein* que se hace independiente de modo fáctico y que no tiene, excepto la muerte, ninguna otra instancia más alta que él mismo. Así como para un cristiano creyente se entiende de suyo que él en tanto criatura de Dios no se puede dar muerte a sí mismo,[63] así de natural debería ser para una existencia arrojada que ella misma se pue-

[60] Cf. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2005, II, "De la redención".

[61] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, §§ 29 y 57.

[62] *Ibid.*, §§ 29 y 58.

[63] Tal como sucede en Kant, *Ethik-Vorlesung*, ed. Menzer, Berlín, 1924, pp. 183 y ss. Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig, Reclam, pp. 56, 65 y ss.

da sacudir la carga del *Da-sein* [ser-ahí]. Si el autor de *El ser y el tiempo* no fuera un teólogo ateo cuya ontología fundamental "sale", en el doble sentido del término, de la teología, no se podría comprender qué le podría impedir extraer consecuencias estoicas de la libertad tanto para la nada como para el ser. En lugar de eso, él adopta una posición fundamentalmente ambigua respecto de la teología cristiana:[64] deja a criterio de ésta encontrar en los análisis existenciarios, por ejemplo de la "culpa", la "condición ontológica" de la posibilidad fáctica del *status corruptionis*.[65] Un teólogo protestante (Rudolf Bultmann) ha aceptado de buena fe esta oferta de doble filo de una "preconcepción filosófica", lo cual para él sólo fue posible porque Heidegger mismo ya había salido al encuentro de la teología y se encontraba a medio camino con una preconcepción teológica. Su enraizar la muerte, la culpa y la conciencia moral en un *Dasein* entregado a su responsabilidad es, de hecho, un desenraizar estos conceptos del ámbito cristiano del que proceden, pero también por eso ese enraizar depende de tal ámbito.

Sólo en un pasaje aparece claramente el sentido fundamentalmente anticristiano del asumirse a sí mismo, a saber, allí donde Heidegger habla de la posibilidad de un "escéptico" que se toma en serio el conocimiento de que en sí no se puede concebir nada en absoluto por lo cual la verdad y el *Dasein* deban siquiera ser. ¿Acaso alguna vez le ha sido preguntado a un *Dasein* humano si quería ser?[66] Precisamente porque no le fue preguntado puede negar este pre-supuesto fundamental de su *Dasein*, a saber, en la "desesperación del suicidio", que elimina junto con el *Dasein* también la verdad y la falsedad. "Como no se ha probado que haya 'verdades eternas', tam-

[64] Cf. Karl Löwith, "Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie", en *Theologische Rundschau*, 1930, núm. 5 y "Phänomenologische Ontologie und protentantische Theologie", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930, núm. 5.

[65] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, §§ 62 y 38.

[66] *Ibid.*, §§ 44 y 58.

poco se ha probado que no haya 'habido' nunca un escéptico *real*–como creen en el fondo las refutaciones del escepticismo, a pesar de la empresa que acometen–. Quizá lo haya habido más frecuentemente de lo que se figuran los inocentes golpes de mano dialéctico-formales contra el 'escepticismo'."[67] El "escéptico" tiene, por tanto, fundamentalmente razón, porque nunca se puede probar la necesidad de un accidente fáctico, tal como lo es el *Dasein* en cuanto tal. El *Dasein* sí puede recuperar su "ahí" mediante el regreso del correr al encuentro, pero "debe" asumirse a sí mismo, sólo en tanto y en cuanto se presupone a sí mismo como un ente. La afirmación de que tiene "que ser" no significa, en absoluto, un deber-ser [*Sein-müssen*], sino un poder-ser [*Sein-können*]. Puede ser como no ser, pues él ya está siempre ahí, quiera o no. Por lo tanto, el tener-que-ser [*Zuseinhaben*] no excluye, sino que incluye que un verdadero escéptico pueda "refutarse" de hecho. El Heidegger de *El ser y el tiempo* no es, sin embargo, un escéptico, sino un ateo "teó*logo* cristiano", y el suicidio no es, por eso, para él ni pecado ni libertad, sino un acto de "desesperación" y no un morir en el momento correcto, tal como lo ha enseñado Nietzsche según el modelo clásico, aunque en el estilo de una prédica anticristiana.

En oposición a esta ambigüedad existencial en el concepto existenciario de la libertad para la muerte, que ni niega ni afirma decididamente el suicidio, Rosenzweig distingue claramente en *La estrella de la redención* la angustia ante la muerte real del hecho del suicidio, la renuncia al extremadamente cuestionable desprendimiento del ser-para-el-fin de la muerte natural. El suicidio es para Rosenzweig absolutamente antinatural, pues matarse es repugnante a la naturaleza de la vida, mientras que la muerte como fallecer pertenece a la vida.

> La atroz facultad de suicidarse distingue al hombre de todos los seres que conocemos y de todos los que no conocemos. Es justamente la marca de

[67] Cf. *ibid.*, p. 263.

que se sale de cuanto es natural. Y es preciso que, una vez en su vida, el hombre salga [...] ha de haber sostenido toda una noche la mirada de la nada. Mas la Tierra lo reclama de nuevo. No debe apurar en esa noche el oscuro zumo. Le está destinada otra salida del paso estrecho de la nada, que no es precipitarse en las fauces del abismo.[68]

Sin embargo, la verdadera salida del paso estrecho de la nada no es, para Rosenzweig, la nuda resolución a la propia asunción del *Dasein* fáctico, sino el reconocimiento de la creaturidad mediante el abrirse a la revelación y a la promesa de eternidad. Ésta se refiere, en principio, al pueblo judío como el pueblo elegido de Dios, cuyo nombre es "el Eterno".[69] El "judío eterno"* no es un invento del entorno cristiano y antisemita, sino un fenómeno histórico-mundial al que contradice toda otra experiencia del poder de la época. En tanto el pueblo judío se eternice, tal como Dios le ordenó y prometió, por medio del engendramiento natural, en la sucesión de las generaciones, para atestiguar en los descendientes la fe de sus antepasados, el auténtico judío puede de hecho decir "nosotros" de sí mismo, y continuar: "somos eternos".[70] La fe en la propia eternidad es en el judío idéntica a la fe en su Dios, pues él se sabe pueblo de Dios. Su fe no es, como la cristiana, contenido de un testimonio transmitido, sino "engendro de un engendramiento" [*Erzeugnis einer Zeugung*]. "El engendrado [*Der Gezeugte*] como judío atestigua [*bezeugen*] su fe en tanto continúa engendrando [*fortzeugen*] el pueblo eterno. Él no tiene fe en algo, él mismo *es* fe, y lo es en una inmediatez que ningún cristiano creyente jamás podrá alcanzar."[71] Por eso –en la co-

[68] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, I, p. 8 [*La estrella de la redención*, p. 44].

[69] Cf. el tratado de Rosenzweig en *Kleinere Schriften*, pp. 182 y ss.

* En alemán, "el judío errante" se denomina "el judío eterno". Por el contexto en que es tratado aquí, hemos elegido la traducción literal. [N. del T.]

[70] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, II, pp. 212 y 213; III, pp. 48 y ss; *Kleinere Schriften*, p. 348; *Briefe*, p. 682.

[71] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, III, p. 105.

munidad del pueblo– uno puede sólo *ser* o no ser judío; en oposición, uno debe *hacerse*–como individuo– cristiano. "El ser-cristiano se les ha quitado, antes de que nacieran, por el nacimiento de Cristo; del mismo modo que, a la inversa, el judío posee y lleva consigo su ser judío ya desde su propio nacimiento, ya que el hacerse judío se le quitó en tiempos pasados, en la historia de revelación del pueblo."[72] El cristiano es, por sus padres, es decir por nacimiento, pagano; el judío, en cambio, judío. El camino del cristiano es, por eso, el de una autoenajenación progresiva del vínculo con su pueblo, la vida del judío lo conduce siempre más profundamente dentro de su especie congénita. A esto corresponde que el cristianismo deba, por esencia, misionar[73] y propagarse para poder persistir en el mundo, mientras que el judaísmo siempre vive sólo de un "resto"[74] y se preserva cerrándose a otros pueblos. En esta creyente comunidad de la sangre, el judío tiene en cada momento de sus pesares históricos la garantía de ya ser "eterno" en el presente.

> Cualquier otra comunidad, cualquier comunidad que no se propague por la sangre, si quiere afirmar su nosotros por la eternidad, sólo puede hacerlo asegurándole un lugar en el futuro. Toda eternidad que no tiene que ver con la sangre se basa en la voluntad y en la esperanza. Sólo la comunidad de sangre nota cómo corre por sus venas, ya hoy [...] la garantía de su eternidad. Únicamente para ella no es el tiempo un enemigo que haya que aplacar y sobre el que quizá [...] sólo quizá no llegue a vencer; sino que para ella es hijo e hijo de hijos. Lo que para otras comunidades es futuro [...] para ella, y sólo para ella, es ya presente. Sólo para ella no es el futuro algo ajeno, sino propio, algo que lleva ella en su seno y que puede parir cada día. Mientras que cualquier otra comunidad que aspira a la eternidad tiene que tomar ciertas disposiciones –crea ciertas instituciones– para transmitir al futuro la antorcha del presente, sólo la comunidad de la sangre no precisa de tales instituciones de la

[72] *Ibid.*, III, p. 176 [*La estrella de la redención*, pp. 465 y 466].
[73] *Ibid.*, III, p. 104.
[74] *Ibid.*, III, pp. 192 y 193; *Briefe*, p. 200.

tradición. No tiene que andar importunando al espíritu: en la propagación natural del cuerpo tiene la garantía de la eternidad.[75]

La "sangre" de la que Rosenzweig habla aquí no es, sin embargo, la sangre de una ideología de pueblo sino la "simiente de Abraham", al que Dios prometió el futuro; es una sangre que está determinada desde el comienzo por la fe.

> Los pueblos del mundo no se conforman con la comunidad de la sangre: hunden sus raíces en la noche de la tierra [...] y de la duración de ésta toman la garantía de su propia duración. Su voluntad de eternidad se apega al suelo y su dominio, al territorio. Por la tierra de la patria fluye la sangre de sus hijos; pues no confían éstos en la comunidad viva de la sangre que no esté anclada en el firme fondo de la tierra. Sólo nosotros confiamos en la sangre y dejamos la tierra [...]. Por ello, la saga genealógica del pueblo eterno no comienza, a diferencia de las de los pueblos del mundo, por la autoctonía. Vástago de la tierra, y aún eso sólo según el cuerpo, es únicamente el padre de la humanidad. El padre de Israel, en cambio, fue un emigrante. Su historia, tal como la cuentan los libros sagrados, empieza con la orden divina de salir del país de su nacimiento y partir hacia otro que Dios le mostrará. Y el pueblo se convierte en el pueblo, tanto en la aurora de su tiempo primigenio como, más adelante, en la luz clara de la historia, en un exilio: primero, en el destierro de Egipto; luego, en el de Babilonia. Y la patria que cultiva y en la que hace su morada la vida de un pueblo del mundo, hasta casi olvidar que ser un pueblo quiere decir algo más que posar en el país, tal patria nunca llegó a ser propia en ese sentido para el pueblo eterno [...]. En el más hondo sentido, la tierra es para él suya propia precisamente sólo a título de tierra de su nostalgia: de tierra santa. Por ello, incluso cuando está en su hogar, otra vez a diferencia de lo que le sucede a todos los pueblos de la tierra, se le niega la plena propiedad de la patria. Es sólo un extranjero que se ha asentado en su país. Dios le dice: "Mía es la tierra". La santidad de la tierra la preserva de que él se apode-

[75] *Ibid.*, III, p. 49 [*La estrella de la redención*, p. 356].

> re sin más de ella cuando podía haberlo hecho. Y aumenta su nostalgia por el país perdido hasta lo infinito, y hace que, en adelante, ya no se sienta plenamente en casa en ninguna otra tierra. Le obliga a concentrar todo el brío de la voluntad de ser pueblo en un único punto, que para los pueblos del mundo no pasa de ser un punto entre tantos: en el puro y auténtico punto de la vida, en la comunidad de la sangre. La voluntad del pueblo no debe apegarse a ningún medio muerto. Sólo le es lícito realizarse a través del pueblo mismo.[76]

Al igual que la vida de este pueblo único y elegido, también su lengua se mantiene idéntica como eterna, sin el cambio vital de las otras lenguas de los pueblos. El pueblo judío habla en todo el mundo las lenguas de los otros pueblos en los que habita como huésped. Su lengua peculiar ya no es desde hace mucho tiempo la lengua de su vida cotidiana y, sin embargo, no es una lengua muerta, sino que, constantemente como la lengua sagrada, se la utiliza sólo en la oración y en el culto. El judío habla con Dios en una lengua diferente de la que utiliza con sus prójimos. Asimismo, tampoco cambian la ley sagrada *(Torá)* y las costumbres; también éstas permanecen eternamente las mismas y han sacado al judío del tiempo y de la historia de todos los demás pueblos del mundo.

> Y aquí no hay legisladores que hayan renovado la ley en el curso vivo del tiempo. Incluso lo que quizá objetivamente sea una renovación tiene siempre que darse como si ya se encontrara en la ley eterna y hubiera sido también revelado en la revelación de ella. El cálculo del tiempo que lleva el pueblo no puede, pues, ser aquí la cuenta del tiempo propio, porque él es atemporal: no tiene tiempo. Tiene que contar los años por los años del mundo. Y [...] igual que antes a propósito de la relación con la lengua y con el pueblo, vemos en su relación con la historia propia cómo al pueblo le está vedada la vida temporal por causa de la vida eterna. No puede él también vivir plena y creativamente la vida histórica de los pue-

[76] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, III, pp. 49 y ss. [*La estrella de la redención*, pp. 356-358]; Cf. *Briefe*, pp. 326, 335, 336 y 686.

blos del mundo. Siempre está, en cierto modo, entre algo mundanal y algo sagrado, separado de los dos, en cada caso, por el otro; y, por tanto, en última instancia, no vive, como los pueblos del mundo, en una vida visible en el mundo y dispuesta como lo está la vida de un pueblo: en un lenguaje popular y nacional que expresa en alto su alma; en un territorio firmemente delimitado y fundado sobre la tierra y propio del pueblo. Sino que vive única y exclusivamente en aquello que asegura la subsistencia del pueblo más allá del tiempo, la perdurabilidad de su vida: sacando la propia eternidad de los manantiales oscuros de su sangre.

Pero como sólo confía en la eternidad que él mismo se hace, y en nada más de este mundo, cree también realmente este pueblo en su eternidad, mientras que los pueblos del mundo, todos ellos, en definitiva, igual que cada hombre singular, cuentan con la propia muerte en algún lugar del tiempo, aunque se trate de un punto muy lejano. Su amor a la propia nación [...] va gravado por el presentimiento de la muerte. El amor sólo es completamente dulce para el mortal: es en la amargura de la muerte donde se encierra el misterio de esta dulzura última. Así pues, los pueblos del mundo prevén un tiempo en que su tierra siga estando, como hoy, con sus montes y sus ríos, bajo el cielo, pero otros hombres la habiten; en que su lengua esté enterrada en los libros y sus costumbres y leyes hayan perdido el vigor vital. Sólo nosotros no podemos pensar un tiempo así, pues todo aquello en que los pueblos del mudo anclaron su vida nos ha sido quitado y hace muchísimo. Tierra, lengua, costumbres y la ley se marcharon para nosotros ya hace mucho del círculo de lo vivo y se elevaron de lo vivo a lo sagrado. Nosotros, sin embargo, seguimos viviendo, y vivimos eternamente. Nuestra vida ya no está enlazada con nada externo. Echamos en nosotros mismos raíces, y carecemos de ellas en la tierra; somos, pues, eternos caminantes, hondamente arraigados en nosotros mismos, en nuestros propios cuerpo y sangre. Y este enraizamiento en nosotros y nada más que en nosotros garantiza nuestra eternidad.[77]

[77] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, III, pp. 56 y 57 [*La estrella de la redención*, pp. 362 y 363]; cf. *Briefe*, p. 270. Hegel en los *Theologische Jugendschriften* (pp. 243 y ss.) ha interpretado las mismas peculiaridades del judaísmo frente al parámetro del mundo griego y, en consecuencia, les ha dado una valoración distinta.

Para el pueblo judío, la temporalidad del *Dasein* terrenal no significa lucha a vida o muerte con el destino histórico del mundo, sino un errar y esperar, con lo cual en cada momento acepta por anticipado la culminación; no conoce un auténtico crecimiento ni una auténtica corrupción. Para el judío, toda la historia del mundo, de las naciones, de las guerras y de las revoluciones pierde la seriedad y la importancia que tiene para los otros pueblos; pues para el "pueblo de Dios", la eternidad está presente en todo momento, mientras que los otros pueblos necesitan el Estado, su justicia y su poder para detener el tiempo por algún lapso y asegurarse una duración relativa.[78] El pueblo de Israel mira impasible por encima del mundo y de la historia hacia su meta eterna, que es tan lejana como presente.[79]

> A las horas de eternidad que graba el Estado con espada poderosa –las épocas de la historia universal– en la corteza del árbol del tiempo –este árbol que crece–, el pueblo eterno opone, sereno y sin inmutarse, año tras año, un anillo tras otro en torno del árbol de su vida eterna. Contra esta vida sosegada y que no desvía su mirada a derecha ni izquierda, se rompe el poder de la historia universal. Por mucho que ésta vuelva siempre a afirmar que la verdadera eternidad es esta su más reciente eternidad, a todas esas afirmaciones oponemos nosotros una y otra vez la imagen en calma y silencio de nuestra existencia, que tanto al que quiere ver como al que no quiere le obliga siempre a reconocer que la eternidad no es nada recientísimo. Quizá el brazo de la violencia fuerce la reunión de lo más reciente con lo último, para formar así la más nueva de las eternidades; pero eso no es la reconciliación del último nieto con el primer abuelo. Y la verdadera eternidad de la vida, la conversión del corazón de los padres hacia los hijos, seguirá siempre nuestra existencia poniéndola ante los ojos de los pueblos del mundo, para mostrar calladamente que miente esa seudoeternidad mundana, demasiado mundana, de sus momentos de la historia universal, constituidos en Estados. Mientras el

[78] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, III, pp. 91 y ss.

[79] Cf. Franz Rosenzweig, *Briefe*, pp. 73 y 123 así como 209, donde explica por qué, para él, 1914 no ha hecho "época".

Reino de Dios sigue aún viniendo, el curso de la historia universal sólo reconcilia en sí mismo a la creación: sólo reconcilia su momento anterior con el momento que inmediatamente le sigue. Pero mientras la redención sigue viniendo, la creación misma, como un todo, se mantiene en todo tiempo unida con la redención sólo gracias al Pueblo Eterno, que ha sido colocado fuera de toda la historia del mundo.[80]

La muerte, en tanto el fin incondicionado de nuestro propio poder-ser, es en *El ser y el tiempo* una suerte de sucedáneo de la eternidad.[81] Ella es lo único cierto de antemano, absolutamente seguro y, por así decirlo, eterno, un *"nunc stans"* en el que encalla la temporalidad y llega a su fin la cura y toda ocupación. Sin embargo, la previsión de la muerte es a la vez también el motivo oculto de toda *historicidad* que pertenece a la sustancia del existir. Por medio del "ser para la muerte", la existencia recibe la energía y la resolución características que la hacen actuar, tomar partido por algo y exponerse a su destino individual. Esta fundamentación de la historicidad a partir de la finitud converge con la observación de Rosenzweig de que los pueblos del mundo auténticamente históricos cuentan esencialmente con la muerte y, en el presentimiento de su fin, se enraízan tanto más firmemente en el *Dasein* terrenal.

La audacia con que Heidegger ha construido la relación fundamental del "ser para la muerte" con el auténtico suceder del *Dasein* temporal, con su destino individual y el destino colectivo, en vistas al "instante"[82] decisivo, debería aclarar de manera concreta, junto con la temporalidad del *Dasein* en cada caso propio, el instante mundano de la historia universal y de nuestra época.

Histórico, se dice en *El ser y el tiempo*, no es lo pasado en tanto algo que ya no está ante los ojos, sino que pasado es, en las Anti-

[80] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, III, p. 95 [*La estrella de la redención, op. cit.*, pp. 396 y 397].

[81] Cf. Adolf Sternberger, *op. cit.*

[82] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, §§ 72-75.

güedades aún ante los ojos, el mundo que ha sido de un *Dasein* que ha-estado-ahí. Este *Dasein* existe a priori históricamente ya que es, en el fundamento de su *Dasein*, temporal, existente hacia el fin. Como una existencia arrojada al *Dasein* temporal, asume junto con la facticidad también su herencia fáctica, y cuanto más resueltamente el ser humano exista, tanto más decididamente elegirá y se transmitirá a sí mismo las posibilidades tradicionales de su herencia histórica. En tanto el *Dasein*, libre para la muerte, asume por sí mismo una posibilidad transmitida pero no obstante elegida, alcanza la simplicidad de su propio destino individual, que es a la vez un destino colectivo general, ya que el *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo y ser-con existe con otros en el mundo común de un pueblo. El *Dasein* es histórico-"mundano", pues en principio se comprende a partir del mundo público-común. El *Dasein* es su herencia fáctica, que se transmite expresamente, en tanto retoma las posibilidades de su pasado existente en el estado-de-resuelto que corre al encuentro. Este retomar no trae de nuevo lo pasado inmodificado, sino que devuelve la posibilidad de la existencia que ha-estado-ahí al momento presente, ya que simultáneamente somete a crítica al "hoy" que sólo se nutre del pasado, midiéndolo con el parámetro de lo posible en el futuro. Sin embargo, para la historicidad auténtica no es determinante ni la perspectiva crítica hacia el presente ni la mirada retrospectiva conservadora del pasado, y tampoco una panorámica de las posibilidades del desarrollo, sino que estas referencias externas a las extensiones del tiempo se vuelven recién fatal-existenciales cuando tales referencias llevan estos transmitirse –anticipantes de la muerte– de posibilidades que han sido al *"ahí del instante"* o a la *"situación histórica"* ocasional.[83] Una situación histórica se da, en oposición a una circunstancia externa, sólo para el resuelto, y a éste los accidentes le acaecen como necesidades. El resuelto no se representa meramente la situación, sino que se representa a sí mismo dentro de ella. *"Ser-instantáneo para 'su tiempo'"* o la *"re-*

[83] *Ibid.*, § 60.

solución hacia la situación mundano-histórica"[84] es la última palabra del análisis de la temporalidad y la historicidad.[85]

No se puede afirmar con mayor resolución que la del autor de *El ser y el tiempo* la temporalidad finita y con ella la historicidad, y abandonar con ello la eternidad.[86] Tampoco las comillas entre las que se coloca "su tiempo" para indicar que no se refiere al "vulgar" hoy significan limitación alguna de la completa disponibilidad para la existencia contemporánea, tal como para Heidegger estaba determinada accidentalmente por Alemania y Europa.

Cuando en la Alemania de 1933 se encontraba ahí un "instante" decisivo, Heidegger se situó resueltamente en la situación mundano-histórica al asumir la conducción de la Universidad de Friburgo e igualar el *"Dasein"* de *El ser y el tiempo* con el *Dasein* "alemán". Esta "incursión" política en favor del fáctico suceder del tiempo, al que corresponde últimamente la referencia constante de la "Edad Atómica", no era, como opinaban los ingenuos, un apartarse del camino de *El ser y el tiempo*, sino una consecuencia de su concepto del *Dasein* humano en tanto una existencia temporal e histórica que sólo conoce verdades temporales, relativas al *Dasein* en cada caso propio y su poder-ser. Gracias a estas concepciones que temporalizan radicalmente la verdad y la existencia, el autor de *El ser y el tiempo* tiene el mérito no buscado de llamar la atención sobre la pregunta de su contemporáneo judío por el ser *eterno* –por el Dios eterno, o también por un mundo perenne sin comienzo ni fin–, ahora renovada en todo su peso. Sin embargo, en la pobre confrontación con la obra de Heidegger, la pregunta por el tiempo ha sido inmediatamente pasada por alto, como si se tratara sólo de la diferencia ontológica entre *ente* y ser, y no entre "*Ser* y *Tiempo*".

[84] *Ibid.*, §§ 60, 74 y 75.

[85] Cf. Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 1953, cap. II (en este volumen, edición revisada y ampliada, pp. 155-287).

[86] Cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §§ 39-45.

Conclusión

La tradición greco-cristiana vigente hasta Hegel, para la cual el ser verdadero era el ser siempre existente y perenne, ha sido destruida por Heidegger hasta el punto en que el tiempo finito y la eternidad, en tanto el "sentido del ser", resultan ilusiones. En oposición a él, Rosenzweig, por medio de *su* herencia fáctica, su judaísmo y su regreso consciente a él, estaba en la feliz situación de poder afirmar la Estrella de David de la verdad eterna en medio de la época. El Dios, que como creador y redentor, se encuentra al comienzo y al final de sus análisis del tiempo, no está ni "muerto" ni "vivo", sino que es "verdad" y "luz".

> Dios es la verdad. La verdad es el sello por el que se le reconoce; si bien un día todo aquello en que Él dio a conocer en el tiempo su eternidad, toda vida eterna, todo eterno camino, encontró su fin allá donde lo eterno encuentra su fin: en la eternidad. Pues en ella no sólo acaba el camino, sino también la vida. La vida eterna sólo dura mientras dura, en general, la vida. Sólo en contraste con la vida siempre sólo temporal de los que abren el camino eterno, hay vida eterna. La demanda de eternidad que lanza sus gemidos desde los pozos de esa temporalidad toma la figura del anhelo de vida eterna, pero sólo porque ella misma es vida temporal. En verdad, en la verdad desaparece la propia vida. No es que se convierta en ilusión [...] sino que se disipa en luz. Se transforma, y cuando se ha transformado, lo transformado ya no está. La vida ascendió a luz.[87]

Rosenzweig habla del mirar esta luz supraterrenal en el final del libro sobre la redención,[88] donde cierra los libros sobre la creación, en tanto el "fundamento perenne de las cosas", y la revelación, en tanto el "permanente nuevo nacimiento del alma", con el "eterno futuro del reino".

[87] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, III, p. 155 [*La estrella de la redención*, p. 447].

[88] *Ibid.*, II, p. 213.

En la inversión de la frase bíblica de que sólo la verdad nos hace libres,[89] Heidegger afirmó en una conferencia de 1931 sobre la *Esencia de la verdad* que sólo la libertad nos hace verdaderos. A Heidegger no se le puede oponer una "verdad eterna" del tipo 2 + 4, o los "valores" son eternamente vigentes. Sólo se podría replicar el desafío de Heidegger, si también nosotros, al igual que Rosenzweig, tuviéramos inequívocamente claro que, antes como después, existen sólo tres posibles respuestas a la pregunta ¿quién eres?: o pagano, o judío, o cristiano.[90] Sin embargo, una alternativa tal presupone que el ser humano es una existencia esencialmente histórica. El pagano es sólo "pagano" y, por tanto, una posibilidad precristiana de existencia histórica, si se lo entiende desde el judaísmo y el cristianismo; y judío y cristiano son aquellos que ellos mismos se consideran sólo cuando no se tiene en cuenta la común naturaleza del ser humano. Sólo puede haber verdades eternas sobre el mundo y el ser humano cuando hay una naturaleza siempre idéntica de todo el ente, por ejemplo, un nacimiento y una corrupción que siempre retornan. Para aquellos que ni son judíos creyentes ni piadosos paganos así como para los que son cristianos sólo como "uno" es alemán o francés, la pregunta de Rosenzweig por lo "eterno" o lo siempre existente permanece *como una pregunta.* Pero siempre que se realizó seriamente dentro de la Edad Moderna el intento de volver a traer la eternidad –ya sea del cosmos físico o del Dios bíblico– a la vida del ser humano, tal intento fue condenado al fracaso: tanto el "instante eterno" de *Kierkegaard* y su discurso religioso sobre la "inmutabilidad de Dios"[91] como la paradoja anticristiana de Nietzsche sobre el "eterno retorno de lo mismo" sur-

[89] Esta frase se encuentra nuevamente en letras doradas sobre la entrada de la Universidad de Friburgo, después de que fuera cambiada durante el Tercer Reich por un lema popular.

[90] Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, p. 475; cf. Erik Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, 1933.

[91] Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, V, pp. 78 y ss.; VII, p. 48, y "Über die Geduld und die Erwartung des Ewigen", en *Religiöse Reden*, trad. de Th. Haecker, Leipzig, 1938.

gen de la comprensión de que necesitamos eternidad para poder existir en el tiempo,[92] pero lo convincente de modo inmediato no es la eternidad a la que ellos se refieren, sino la crítica de la época en que vivieron. Algo tan antiguo y siempre nuevo como es la eternidad no se deja vivificar con medios demasiado modernos.

Tanto Heidegger como Rosenzweig cautivan por la seriedad con que dan respuestas extremas a preguntas radicales. Una seriedad que cautiva ya no es, sin embargo, filosófica y libre. ¿Y quién dice que las preguntas de nuestra existencia contemporánea deberían siquiera poder ser respondidas, ya sea de manera religiosa o irreligiosa? Sólo para aquellos que son tan débiles que no pueden oponerse al expresar apodíctico, las respuestas dadas por Heidegger y Rosenzweig a la pregunta por el tiempo y la eternidad son un *o esto o lo otro* entre los que se tiene que elegir para poder decidirse. En verdad, ambas se encuentran bajo la impronta de una época que genera los extremos, que, ya como tales, combaten al espíritu investigador. Sin embargo, el espíritu es investigador sólo en tanto y en cuanto se mantiene escépticamente en los límites de lo cognoscible. El "escepticismo" es la actitud filosófica que, en lugar de postular preguntas extremas que conducen necesariamente a soluciones dogmáticas, formula claramente los *problema como tales* y los mantiene, renunciando a respuestas demasiado apresuradas. El escéptico es el único intelectual, literalmente quiere decir que inspecciona y revisa minuciosamente (*skeptomai)*, que todavía cree que algo se puede saber y también no saber. Lo que

[92] En el prólogo al concepto del "individuo", Kierkegaard formuló esta necesidad con tanta brevedad como claridad. Comienza con el diagnóstico "en estos tiempos" (1848) "todo es política" y finaliza "lo que exige la época", es decir: reformas sociales y un nuevo orden político, "es lo contrario de lo que la época necesita, a saber, algo absolutamente firme". La desgracia de la época sería que ésta se ha afianzado a lo temporal y cree poder desarraigar la eternidad. De la misma manera, Nietzsche fundamenta su voluntad de eternidad a partir de la inversión del nihilismo que afirma que todo es "en vano". Cf. Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, 1956 (previsto para el sexto tomo de los *Sämtliche Schriften*).

el hombre puede saber no es que hay verdades intemporales en relación con el mundo, al que también el hombre pertenece, sino que –a diferencia de la situación histórica ocasional de una determinada época– existe lo perenne que se acredita en todos los tiempos, pues es lo verdadero. Lo que *siempre* es no es intemporal; lo que permanece siempre *igual* a sí mismo no es temporal.

HEIDEGGER: PROBLEMA Y TRASFONDO DEL EXISTENCIALISMO

1948

> La falta de patria se torna un destino universal. Por eso es necesario pensar este destino desde una perspectiva ontohistórica.
>
> MARTIN HEIDEGGER

AÚN no han sido traducidas las obras fundamentales del existencialismo.[1] Lo que se sabe por lo general sobre esta materia se deriva de diversos canales secundarios y de trabajos sobre una nueva filosofía, supuestamente del "nihilismo", pero no de un conocimiento directo de las fuentes. Además, las circunstancias políticas tienen un papel tan importante en la selección de la literatura y la filosofía contemporáneas y en la atención que a éstas se dedica, que el estudiante estadounidense promedio sabe más de Jean-Paul Sartre que de Karl Jaspers, y más de Jaspers que de Heidegger, de quien fue discípulo Sartre. Esta secuencia en el grado de familiaridad está determinada políticamente: Sartre es un francés que estuvo comprometido con el movimiento de la resistencia, y Jaspers, un alemán que durante diez solitarios años fue desterrado de la actividad académica alemana por los nazis, mientras que Heidegger, que apoyó al nacionalso-

[1] Una traducción inglesa de *Sein und Zeit* de Heidegger ha sido publicada con posterioridad a la publicación de este escrito. [Este texto fue escrito en inglés y destinado a un público angloparlante; de ahí las referencias a las traducciones y la recepción de las obras del existencialismo dentro del ámbito de habla inglesa (N. del T.).]

cialismo en 1933, ni opuso resistencia al nacionalsocialismo después ni fue apartado de su puesto durante el período de dominación nacionalsocialista.

Desde 1945, las suertes de Jaspers y de Heidegger han cambiado considerablemente. Jaspers ha recibido durante este período la no envidiable distinción de ocupar el centro de atención de la escena académica alemana, mientras que Heidegger se ha visto obligado a retirarse a la esfera privada y ahora goza del privilegio de ahorrarse tal exposición así como la responsabilidad pública.

No voy a entrar en la discusión sobre el "nazismo" de Heidegger, ni en la cuestión más intrincada y abarcadora sobre las responsabilidades sociales del filósofo.[2] Más allá de lo que uno piense sobre estas cuestiones, la secuencia Sartre-Jaspers-Heidegger, derivada de las circunstancias políticas, debe ser revertida en atención a la prioridad y la relevancia filosóficas. Pues *El ser y el tiempo* de Heidegger apareció en 1927 (Halle), la *Filosofía* de Jaspers en 1932 (Berlín) y *El ser y la nada* de Sartre en 1943 (París). Sartre es el discípulo más original y creativo de Heidegger; Jaspers y Heidegger desarrollaron sus respectivas filosofías independiente y simultáneamente en los cursos que impartieron después de la Primera Guerra Mundial. Los tres ejercen una influencia que difícilmente pueda sobreestimarse. A pesar de los numerosos ataques contra el existencialismo, dentro y fuera de Alemania, antes y después de Hitler, el existencialismo persiste, y durante los últimos veinte años ha coloreado todas y cada una de las discusiones continentales en el ámbito filosófico así como en el teológico. Es la filosofía que parece expresar en Alemania, Francia e Italia los problemas y las cuestiones reales de nuestra situación histórica. La única competencia vigorosa que hasta aquí ha encontrado el existencialismo no proviene de la filosofía acadé-

[2] Cf. Karl Löwith, "Les Implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", en *Les Temps Modernes,* noviembre de 1946, y la respuesta crítica a mi escrito en el número de julio de 1947 (cf. *Sämtliche Schriften,* t. II. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte,* Stuttgart, 1983, pp. 473 y ss. y 614 y ss.).

mica, sino de la Iglesia Católica y del marxismo. Me atrevo a decir, y pretendo sustentar aquí esta tesis, que la moda del existencialismo es de hecho más que una moda, ya que está conformando, con lógica suprema, el clima básico de la existencia universal del hombre moderno. Todos somos existencialistas: algunos conscientes, otros contra su voluntad, y otros sin saberlo, ya que todos estamos atrapados más o menos en el dilema de ser "modernos", por vivir en una época de disolución de las creencias y certezas pretéritas. Incluso aquellos que jamás han leído una línea de Heidegger, de Jaspers o de Sartre están tan familiarizados con las categorías típicas de la filosofía existencial, tales como "contingencia" y "finitud" de nuestra existencia, "angustia" y "cura" y todo aquello que Jaspers llama "situaciones límite", que difícilmente puedan imaginar alguna normalidad más allá de la mediocridad.

Y sin embargo, es muy difícil decir con exactitud qué es la "modernidad" y cuándo comenzó a aparecer. Goethe pensaba que Balzac era abominablemente moderno y "ultra", ya que en sus novelas exhibía "lo horrible, lo hediondo y depravado" en lugar de lo saludable. Baudelaire pensaba que *Madame Bovary* de Flaubert era "profundamente moderna". Nuestros abuelos consideraban terriblemente moderno el impresionismo y nuestros padres, ultramoderno a Van Gogh. Hoy, para nosotros, la *Comedia humana* de Balzac parece más bien anticuada en comparación con el infierno humano de las novelas de Dostoievsky; los problemas de la pobre Emma Bovary ya no nos parecen profundamente modernos; el impresionismo ha sido superado por el expresionismo, y los cuadros de Van Gogh son realistas comparados con los de los surrealistas. Pero a pesar de la relatividad de lo que una generación pueda percibir como "moderno", todos estos escritores y artistas tienen algo en común que los distingue de modo preciso de un hombre del siglo XVII. Todos son, para utilizar un término de Goethe, ultra, están más allá, son "extáticos". No representan un cosmos humano en sus obras, sino fragmentos de un marco de referencia incierto. Quizá uno pueda decir que la modernidad comienza con la disolución de un orden natural y social en que

se suponía que el hombre tenía una naturaleza y un lugar definidos, mientras que el hombre moderno "existe", desplazado y fuera de lugar, en situaciones límite, al borde del caos. La modernidad de nuestros días es, por tanto, muy diferente de la que se debatía bajo este nombre en el siglo XVII en vistas a los méritos relativos de "modernos y antiguos". La comparación con los clásicos antiguos era una comparación con obras de la misma índole. Milton, por ejemplo, era comparado con Virgilio; Corneille, con Sófocles.[3] Nuestra modernidad, que alcanzó su madurez con la revolución industrial del siglo XIX, no es comparable con lo que ha sido hasta ese entonces, ya que han cambiado hasta los propios parámetros de comparación. De allí los numerosos vaticinios de un cambio decisivo en la constitución de la vida y el pensamiento europeos durante el siglo XIX, tales como los realizados por Goethe, Baudelaire, Proudhon, Kierkegaard, Marx, Nietzsche y muchas figuras menores. Este cambio ha encontrado finalmente su expresión filosófica precisa en el término "existencia" y en la alteración de la relación entre "existencia" y "esencia". Para elucidar los problemas involucrados en estos dos conceptos y el trasfondo detrás de ellos, explicaremos, primero, el concepto de existencia de Heidegger; luego, la relación entre esencia y existencia en el pensamiento de Aristóteles, Santo Tomás y Hegel, y, en tercer lugar, la reacción contra la filosofía de la existencia esencial de Hegel, llevada a cabo por Schelling, Kierkegaard y Marx.

El concepto de existencia de Heidegger

Limitaré la consideración del existencialismo al concepto de Heidegger de existencia, tal como aparece en *El ser y el tiempo*,[4] y dejaré

[3] Cf. W. Barret, "What is Existencialism?", en *Partisan Review Series II*, Nueva York, 1947, p. 54.

[4] Oportunamente nos referiremos también a *Was ist Metaphysik?* (Fráncfort del Meno, 1929) [trad. esp.: "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000],

de lado la filosofía de Jaspers, ya que Heidegger es más moderno y radical. Es más radical porque su análisis del ser dentro del horizonte del tiempo no *presupone*, como la "aclaración de la existencia" de Jaspers, y, por lo tanto, no relativiza, el conocimiento objetivo de la ciencia positiva ni *apunta* a una tradicional aunque relativizada metafísica de la trascendencia objetiva. En consecuencia, la introducción existencial de Heidegger a la interpretación del ser en cuanto tal presenta una unidad indivisa de pensamiento, que comienza por el análisis fundamental de la existencia humana, mientras que la filosofía de Jaspers se compone de tres partes: 1) orientación filosófica en el mundo; 2) apelación a la existencia; 3) búsqueda de la trascendencia. Los dos últimos conceptos reflejan las ideas tradicionales de "alma" humana y su relación con "Dios". Lo que Heidegger llama "mundo", "existencia" y "trascendencia" son por completo diferentes. Su interpretación del fenómeno "mundo" no presupone la comprensión científica del mundo, ya que la comprensión científica del ser, aplicada al hombre y al mundo, es, desde la perspectiva filosófica, un problema y no un punto de partida posible. Del mismo modo, Heidegger rechaza toda la empresa de la "metafísica" en el sentido tradicional de este término que indica algo eterno, infinito, perfecto. Propone, en cambio, comprender al ser del hombre en particular y al ser en general dentro del horizonte del tiempo. Lo que Heidegger llama metafísica está ligado a la estructura de la existencia finita del hombre en el mundo. Es metafísica en un sentido por completo diferente del tradicional, a saber, una "metafísica finita de la finitud". Y puesto que Heidegger no parte de la ciencia positiva ni apunta a la metafísica positiva, el concepto central de la filosofía de Jaspers, "existencia", también tiene un significado diferente para él. Es cierto que la existencia

---

a *Vom wesen des Grundes* (Halle, 1929) [trad. esp.: "De la esencia del fundamento", en *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Ávila, 1965], y a *Vom wesen der Wahrheit* (Fráncfort del Meno, 1943) [trad. esp.: "De la esencia de la verdad", en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000].

humana tal como Heidegger la entiende también se sobrepasa o "trasciende" a sí misma, pero no hacia un ser perfecto. La existencia se trasciende a sí misma hacia su propio mundo y nada más. El existencialismo de Heidegger es intransigentemente "mundano", pero no cismundano sino sencillamente mundano, sin ninguna referencia positiva o negativa a un más allá; sin embargo, no es en absoluto un secularismo positivista. En el último análisis, las posiciones religiosas de Jaspers y Heidegger están incluso extrañamente invertidas: el trasfondo intelectual de Jaspers, que tiene una cierta inclinación hacia la religión y una decidida afinidad con el protestantismo liberal, es la ciencia positiva,[5] mientras que Heidegger, de cuya filosofía Sartre extrajo conclusiones ateas, se nutre de la teología y aún retiene mucho más de un *pathos* religioso que la "fe filosófica" de Jaspers, que no es más que un último eco del cristianismo secularizado del idealismo alemán. Por último, en relación con sus estilos de pensamiento, Jaspers retiene la ambición hegeliana de abarcar la totalidad de los niveles y actitudes posibles. Construyó un sistema que está, en principio, terminado, aunque es fluido y ondulante. Heidegger está abriendo camino y explorando un nuevo territorio, y la forma apodíctica de su expresión no debería engañar a nadie sobre las tensiones irresueltas de una concepción no acabada y aún en maduración.

Lo que sigue es un mero bosquejo del concepto de existencia de Heidegger, dejando de lado los aspectos más atractivos y populares de su filosofía, o sea, todo lo concreto, pleno y sugestivo de sus análisis fenomenológicos. Me concentraré en la sola noción de existencia en su relación con la esencia. La sorprendente tesis de Heidegger es que la naturaleza o esencia del hombre no es sino "existencia". ¿Qué significa e implica esto? Heidegger da comienzo a su gran obra con una cita del *Sofista* de Platón: "Ya que, entonces, estamos en problemas, decidnos por favor a qué os referís cuando habláis del ser, pues no puede haber dudas de que siempre desde el principio entendisteis

[5] Cf. J. Collins, "Philosophy of Existence and Positive Religion", en *Modern Schoolman*, enero de 1946, p. 89.

vuestro propio significado, mientras que nosotros pensamos que habíamos entendido, pero ahora estamos en grandes apuros". A partir de lo incómodo de estar tratando constantemente sobre el ser y comprender aparentemente pero ignorar su significado, Heidegger realiza el esfuerzo de comenzar, por decirlo de algún modo, desde cero. Diversos prejuicios en relación con la noción de ser obstruyen este intento. El prejuicio principal es que el ser es la más general, abstracta y vacía de todas las nociones. Pues no hay nada de lo que no podamos predicar que "es". Dios, decimos, es; el mundo es; el hombre es; los valores son; las proposiciones son verdaderas o falsas. Hoy es 21 de enero; esto es un salón de clases, ésta es una conferencia y así somos. En cada una de estas diferentes maneras de comprender algo que "es", vagamente comprendemos simultáneamente un carácter general del ser en cuanto tal. Pero este carácter general no es la generalidad de un género bajo el cual se subsumen especies de entes más específicos. Pues el ser, en su sentido universal y abstracto, sobrepasa todas las diferentes formas de los entes reales o ideales. No es una forma particular aunque más general de algo real. Antes bien parece ser nada. El ser en cuanto tal, por tanto, es indefinible por género próximo y diferencia específica. La pregunta "¿Qué es el ser?" o "¿Cuál es el significado de 'es'?" parece ser un problema imposible e insoluble, dado que la pregunta ya implica aquello por lo que se pregunta, a saber, un "es". ¿Cómo y desde dónde podríamos aproximarnos al ser en cuanto tal?

Podemos aproximarnos a él sólo si el puro ser, o el ser en cuanto tal, está relacionado de algún modo con un ente concreto, aunque lo sobrepase. Tal vez ser no es sólo la noción más general y vacía, sino también algo muy peculiar. Éste es, por cierto, el caso. Pues hay entre todos los entes un único ente que puede interrogar el ser en cuanto tal y, de este modo, hacer posible la ontología. Una casa o una planta o un animal nunca han preguntado "¿Qué es el ser?". El hombre es el único que puede realizar tan extravagante pregunta. ¿Y por qué puede hacer esta pregunta y la hace? Porque es un ente excepcional, fatalmente privilegiado, o en la terminología ontológica de

Heidegger, un *Dasein*, un "ser ahí". Él es en su existencia real un ente ontológico, o sea, un ente capaz de trascender su propio ente y todo otro ente concreto hacia el ser en cuanto tal. Como individuo, puede relacionarse con otros entes, con todo en el mundo y con su propio ser en él y trascender así todas estas formas de entes concretos. Cuando el hombre o *Dasein* emerge entre todos los otros entes, ocurre una "irrupción" en la totalidad de los entes, que abre la mirada al ser en cuanto tal. El hombre puede sobrepasar o trascender todo ente particular y preguntar por el ser en cuanto tal porque es el único ente que, *en* su "ser ahí", está ocupado *con* su ser y está, por tanto, abierto a su posible comprensión.

A pesar de la mera facticidad de nuestro "ser ahí", nosotros no somos simplemente "ante los ojos" [*vorhanden*], como una piedra, ni estamos determinados por un propósito ajeno [*zuhanden*], como un martillo, que es lo que es en tanto algo "para martillar" y que sólo puede ser utilizado por el hombre, pues el martillo mismo no tiene un yo y no puede disfrutar de su propio propósito. A diferencia de estas otras dos formas de ser, la mera existencia ante los ojos y la existencia funcional, el hombre tiene el privilegio de ser de tal modo que está arrojado sobre sí mismo como un sí-mismo, y sin embargo es dueño de su propio ser. También puede, por lo tanto, sustraerse de esto, con el suicidio o el sacrificio. Los animales que están dominados por su ser natural no pueden trascenderlo, ni tomando posesión de él ni sustrayéndose a él. A este tipo de ente o, mejor dicho, de ser que es propio del *Dasein* humano –o sea, responsabilidad *sobre* el propio ser, sin ser, sin embargo, responsable *de* "ser ahí"–, Heidegger lo denomina existencia. Es la forma o el modo del hombre de "ser ahí". La existencia no es, entonces, una cualidad fija como ser alto o bajo. Es una posibilidad constante. *Podemos* existir de esta u otra manera, de modo auténtico o inauténtico, de manera individual o de un modo promedio. Comoquiera que elijamos ser, estas posibilidades siguen siendo de modo inevitable las propias posibilidades *de cada uno*. El *Dasein* del hombre que elige y persigue una de sus posibilidades es siempre *mi* existencia personal o *tu* exis-

tencia personal, en medio de toda la sociabilidad y a pesar de ésta. En todo este ocuparse de algo y preocuparse por otros, el hombre está ocupado en última instancia con su propio ser y sus posibilidades, que descansan, sin embargo, en el mero hecho de su "ser ahí". Como un ser tal, el hombre puede reflejarse en el ser en cuanto tal e interrogarlo, y elaborar una ontología o filosofía del ser.

Así estamos ahora en condiciones de entender por qué la cuestión más abstracta, impersonal y general de la ontología se encuentra íntimamente ligada con un ser en extremo concreto, personal y específico. Un análisis filosófico del ser sólo puede ser llevado a cabo sobre la base de un análisis de la existencia del ser humano; debe comenzar por una *"ontología fundamental"*. Es cierto que el concepto universal del ser trasciende todo ente concreto, pero no puede ser comprendido a menos que reduzcamos metódicamente el problema ontológico de la existencia humana a la última *fuente* y también el *fin* del interés ontológico. Para responder a la pregunta universal que interroga por el ser, tenemos que concentrar esta indagación trascendente en un ente en extremo singular, a saber, aquel que interroga. La pretensión de comenzar sin ningún presupuesto semejante –"sin perspectiva alguna", por así decir– es una pretensión ilusoria.

Tras estas afirmaciones preliminares, Heidegger procede a un análisis más detallado del ser del hombre. El ser del hombre, que se ocupa de su propio ser, tiene *que ser:* o sea, debe ser; no puede entregar su "ser ahí" a algún otro ser y librarse de él. Antes bien, él se encuentra abandonado o librado a sí mismo. Tiene que soportar, mientras exista, la "carga" de la existencia como un carácter esencial de su "ser ahí". Si uno pudiera hablar de la esencia humana, dice Heidegger, entonces esta así llamada esencia estaría implicada en el hecho de que el ser humano tiene que ser; en otras palabras, la esencia del hombre ha de ser entendida a partir de su existencia. Puede que sea o no correcto que el hombre sea un animal racional (Aristóteles) o un *ens creatum* (Tomás de Aquino), una criatura en el sentido teológico, o una amalgama de espíritu, alma y cuerpo –cualquiera sea su esencia, antes que nada está ahí como una existencia que se ocupa de sí misma–. "La esencia del

Dasein (del hombre) es su existencia." Mientras que esencia refiere al concebible "*qué* soy", la existencia refiere al hecho de "*que* soy y tengo-que-ser". Este *que* en la existencia del hombre precede cualquier cosa que sea el hombre, biológica, psicológica o socialmente.

La existencia del hombre implica además el hecho de que él es *en el mundo*. Pero el "mundo" no es la totalidad exterior de todos los entes existentes ante los ojos ni un sistema de entes meramente funcionales. Es una estructura universal y sin embargo existenciaria. El hombre no es como una piedra en el mundo, sino que está relacionado esencialmente *a* "su" mundo. Él está constituyendo y "proyectando" el mundo en el que se encuentra arrojado y por el cual es influido e impregnado. Es desde el mismo comienzo de su existencia humana una existencia mundana. "Ser-en-el-mundo" es una característica fundamental de la existencia del hombre. Tener un mundo significa más que actuar dentro de un ámbito dado. Significa, antes bien, estar abierto a la manifestación del ser en cuanto tal, por medio del ex-sistir, es decir, el estar expuesto a la totalidad del ser y tener que soportar una existencia expuesta o "extática" semejante. La naturaleza orgánica e inorgánica está viva o sin vida, respectivamente, pero no existe en la dimensión humana de una existencia que se trasciende a sí misma y al mundo. Y el mundo mismo no es la ciega masa de entes, sino un modo o estado del ser. "Cosmos" en la filosofía griega significa no sólo *physis*, sino una constitución específica del mundo natural, una totalidad ordenada en tanto distinta de una totalidad desordenada y caótica de los mismos entes, que, como cosmos, son *kata kosmon*, cósmicos. Y este estado total del ser está además relacionado con los seres humanos; sólo para los seres humanos que están despiertos el cosmos es un mundo "común", mientras que en el estado de sueño cada individuo tiene su propio mundo. El énfasis en la relación entre hombre y mundo se acentuó en la comprensión cristiana del mundo. Para San Pablo, cosmos no es en primer lugar un estado cósmico, sino directamente un estado de humanidad en el estado de alienación respecto de Dios. En ambas tradiciones, clásica y cristiana, el cosmos o el mundo trasciende el con-

cepto de naturaleza. La naturaleza, dice Heidegger, no puede elucidar el carácter ontológico del mundo y de nuestro ser en él, porque la naturaleza sólo es una forma de ser dentro de nuestro mundo y la encontramos, por tanto, dentro del análisis del "ser ahí" del hombre. Así, la definición inicial del ente fundamental cuya esencia es absorbida en la existencia parece mantenerse firme.

Como una pura facticidad de la existencia en el mundo, el hombre no tiene ninguna sabiduría sobre su procedencia y su meta. Por esta misma razón siente con tanta mayor intensidad el puro hecho de su ser, la facticidad de que es, no importa cuánto intente entregarse a alguna ocupación con el fin de evadir la difícil conciencia de no ser en última instancia nada sino un "sí-mismo" o existencia fáctica. Heidegger denomina esta facticidad de la propia existencia *Geworfenheit*, "estar-arrojado", en la existencia. Ningún *Dasein* humano ha decidido con libertad si quiere venir a la existencia. Por eso es por completo ininteligible por qué tenemos que ser. A partir de esta experiencia, el hombre realiza muchos intentos para arrojarse fuera de su ser, arrojado en la existencia, proyectando esto y lo otro. La proyección [*Entwurf*] primordial que se puede y debe realizar es la anticipación y apropiación de la muerte propia. Pues sólo por medio de la anticipación y del enfrentamiento decidido del fin de una existencia aún no terminada puede la existencia humana volverse "total" y totalmente intensa. Gracias a la anticipación de la muerte como punto final, el hombre reconoce su finitud final y su nulidad extrema.

Esta nulidad de nuestro "ser ahí" se revela en primer lugar en la angustia indefinida. La angustia es diferente del miedo concreto a esto o lo otro. No se refiere a objetos particulares en el mundo, sino a la totalidad de nuestro "ser ahí" en el mundo. En una angustia semejante, que puede surgir en situaciones bastante triviales, el hombre pierde de repente su acostumbrado soporte dentro del mundo. La totalidad del ser parece desvanecerse en la nada. Pero esta experiencia de extenderse hacia la "nada" es en sí misma positiva, pues nos brinda el trasfondo necesario sobre el que tomamos conciencia del

ser en cuanto tal: del hecho sorprendente "de que hay ente" y no nada, "el milagro de todos los milagros".

Tener la mente abierta para esta angustia y avanzar libremente hacia el fin inevitable es la prueba máxima de la libertad humana respecto de la contingencia. Precisamente porque la existencia fáctica no reside en nada sino en ella misma, es la fuente fáctica de una libertad radical, de la libertad de querer la propia finitud y de asentir aquella nulidad fundamental que para nosotros impregna todo el ser. La libertad radical, o sea, la libertad en vistas del ser en cuanto tal y no sólo a partir de ciertas condiciones de la vida, está ligada con la manifestación de la nada.

Esto es, muy breve y aproximadamente, el bosquejo del concepto de existencia de Heidegger. Creo que sería muy difícil refutar el así llamado "nihilismo" de la ontología del existencialismo, ya sea sobre razones teóricas o morales, a menos que uno crea que el hombre y el mundo son creaciones de Dios o que el cosmos es un orden divino y eterno: en otras palabras, a menos que uno no sea "moderno". Pero esto no significa que el problema de la "nada" sea una invención del existencialismo. Al igual que la "existencia", la "nada" también ha sido siempre un problema, pero en contextos muy diferentes.

En la teología judeocristiana, la nada es una absoluta vacuidad. Se la concibe como el opuesto vacío e impotente de la omnipotencia de Dios, que crea los seres a partir de la nada. En la filosofía clásica, la nada es el límite negativo del ser; no es algo positivo sino sólo ausencia de ser o, más precisamente, de estar formado o estar configurado. En el existencialismo moderno, la nada ya no es sólo ausencia de ser o contraste con el ser, sino que pertenece esencialmente al ser en cuanto tal. Además, es la condición ontológica de la libertad. De esta manera, Heidegger se atreve a invertir la sentencia clásica *ex nihilo nihil fit* (nada puede surgir de la nada) en la tesis opuesta *ex nihilo omne ens qua ens fit* (de la nada –o sea, de la nada posible– emerge todo ente en cuanto tal). La proposición es anticlásica porque reviste a la nada de un significado creativo y es anticristiana porque aplica la doctrina de la creación divina a partir de la

nada a una existencia finita. Para una existencia finita como el hombre, el significado del ser en cuanto tal se hace patente sólo de cara a la nada. La experiencia de la nada revela la sorprendente alienación del ser en cuanto tal. Como testimonio de esta experiencia de escape puede surgir la pregunta "¿Por qué hay ente y no más bien la nada?". Esta indagación de un "porqué" último del ser en cuanto tal también motiva todas nuestras preguntas secundarias sobre las causas o razones particulares de esto o lo otro.

La evidencia lógica de la proposición tradicional de que "nada es sin causa", el "principio de razón suficiente", se basa en el hecho –que atraviesa la lógica– de que el hombre puede preguntar por el "porqué" de su propio ser y de todo ser. La posibilidad, sin embargo, de preguntar "por qué" descansa en el hecho de que la existencia humana no está ligada a sí misma ni contenida en sí misma, sino desplazada de ella. El hombre es una existencia autotrascendente que tiene un cierto juego libre y por eso es capaz de pensar y actuar en posibilidades, en proyectos, en lugar de meramente aceptar realidades dadas. Por eso podemos preguntar: ¿por qué esto y *no* lo otro? ¿Por qué de este y *no* de otro modo? ¿Por qué hay ente y no más bien la nada? La posibilidad de preguntar "por qué no" remite a nuestra libertad como el fundamento último de estas preguntas trascendentes. Pero esta libertad tiene una limitación radical. Es la libertad de una existencia finita y contingente, y por consiguiente también la libertad es finita en sí misma. La libertad de superar o trascender todos los modos de ser, lo que nos habilita a preguntar "por qué no", es, junto con la existencia humana, una empresa o "proyecto" que se nos impone. Estamos, como dijo Sartre, "condenados a la libertad". El fundamento último de nuestra pregunta causal, o sea, nuestra libertad, es en sí misma sin fundamento o sin suelo [*Abgrund*], incapaz de fundarse a sí misma libremente.

Todo esto es por cierto moderno, pero ni clásico ni cristiano. *El ser y el tiempo* de Heidegger no deja lugar a dudas de que las ontologías cristiana y griega ya no son aceptables para él. Toda su obra está concebida como una introducción a la "destrucción" de la tradi-

ción ontológica, o sea, a una revisión crítica de los fundamentos y limitaciones originarios de las nociones de ser griega y escolástica. La limitación fundamental de la ontología griega es, frente al problema del ser, que entiende el ser del hombre y el ser en general en orientación al *mundo* como cosmos y *physis*, y, frente al problema del tiempo, que toma su orientación a partir de lo que es *presente* y *siempre presente* o eterno.[6] En otras palabras, el pensamiento griego no tiene sensibilidad para la excepcional y "extática" existencia humana, y, por eso, tampoco para el futuro como el horizonte primario de todos los proyectos humanos.

La limitación fundamental de la ontología medieval es que ha retomado los resultados del pensamiento griego sin sus motivaciones originales y los ha trasplantado en una doctrina básica de la creación, según la cual todo ser finito es un *ens creatum* en oposición al *ens increatum* de Dios. Sobre esta base teológica, la existencia esencial del hombre consiste en trascenderse a sí mismo hacia su creador. Esta idea de trascender hacia un ser perfecto e infinito ha sido posteriormente diluida y secularizada. Impregna toda la filosofía trascendental del idealismo alemán y también el existencialismo semicristiano de Jaspers.

Contra toda esta tradición decadente, Heidegger se atreve a reexaminar de una manera distinta el problema del ser. En ningún lugar pretende haberlo resuelto; de hecho, en el último parágrafo de *El ser y el tiempo* afirma expresamente que su único propósito es activar la cuestión y poner en movimiento aquello que estaba estancado. No concluye su obra con una respuesta lista para usar, sino con una serie de preguntas abiertas, y él sigue en camino, ¡lejos del *pathos* inicial del resuelto "existencialismo"! Este "estar en camino", que es la fortaleza y la honestidad pero también la debilidad y la hipocresía del pensamiento moderno, no es el peregrinaje cristiano hacia una me-

[6] Cf. Helene Weiss, "The Greek Conception of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy", en *Philosophy and Phenomenological Research*, diciembre de 1941, pp. 173 y ss.

ta definitiva, sino, como en Nietzsche, una caminata aventurada en que el caminante tiene miedo pero también orgullo de no saber hacia dónde lo puede llevar la aventura.

En vistas de la seriedad y el radicalismo de la empresa de Heidegger, fue un extraño malentendido que en la década de 1920 aquellos a los que disgustaba el existencialismo creyeran que podían hacerlo a un lado como una "filosofía de inflación". Pero incluso veinte años después de la aparición de *El ser y el tiempo*, uno todavía puede leer en un artículo del *New York Times* (6 de julio de 1947) la siguiente definición de existencialismo: "fue inventado por un nazi, Heidegger; es la filosofía del nihilismo, como el nazismo, apropiado a la vacuidad de la vida alemana". Desafortunadamente, para esta definición, el existencialismo fue inventado durante la República de Weimar (que le ofreció a Heidegger una cátedra en la Universidad de Berlín), cuando la vacuidad de la vida intelectual alemana estaba todavía bastante bien provista por una plétora de otras filosofías, de la "vida", de la "cultura" y de los "valores". El existencialismo no sólo sobrevivió a la República de Weimar, sino también al Tercer Reich. Ha ganado ascendiente y tiene ahora su más sólido soporte en Francia, la patria clásica del racionalismo cartesiano. Tal vez el clima alemán posterior a la Primera Guerra Mundial estimuló, pero no pudo provocar el surgimiento del existencialismo, pues su semilla ya había sido sembrada hace mucho.

Las relaciones entre esencia y existencia en el pensamiento de Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel

Para apreciar la importancia de la innovación existencialista en la comprensión de la existencia, hay que contrastarla con la relación entre esencia y existencia en la tradición filosófica. En cierto modo, la existencia ha sido siempre un problema fundamental en el pensamiento humano acerca del ser. La cuestión real no es el nacimiento de un problema enteramente nuevo, sino un nuevo modo de plan-

tear el mismo viejo problema dentro de un contexto diferente. Lo nuevo del existencialismo moderno consiste en que la referencia tradicional de la existencia a la esencia es reemplazada por la absorción de la esencia en la existencia.

Aristóteles, en el libro IV de su *Metafísica*, discute los diversos significados del ser. Todas las ciencias, dice, delimitan algún ámbito particular del ser sin interrogar por el ser sólo en tanto ser. Por ejemplo, la ciencia de la construcción presupone la existencia de ciertos materiales de construcción sin preguntarse por la creatividad que lleva una construcción de la mente del arquitecto a la existencia. La metafísica, sin embargo, busca los principios y las causas de todos los entes "en tanto son o existen", mientras que las ciencias dan la existencia por supuesta. También descuidan la indagación de la esencia conceptual de su ámbito particular del ser. Hasta aquí, Aristóteles suena bastante parecido a Heidegger o, mejor dicho, Heidegger parecería haber parafraseado a Aristóteles. Pero luego Aristóteles continúa diciendo que descuidar la esencia y la existencia son sólo dos aspectos de "una y la misma omisión" y que "una va acompañada de la otra", porque –afirma– la indagación de *qué* es algo (su esencia) también decide *si* es (su existencia). Esencia y existencia son ambas manifiestas al "mismo tipo de pensamiento".

Estas pocas oraciones indican los límites de la ontología clásica. Muestran que Aristóteles, a pesar de su énfasis en el ser en tanto ser, no se ocupa de la pura facticidad de la existencia en general o de la contingencia de la existencia humana en particular, sino de la existencia esencial, porque "lo que algo es" y "que sea" son inseparables y ninguno es primero respecto del otro. Es verdad que frente a la "Idea" de Platón, Aristóteles afirma que la *ousia* o esencia es una sustancia real, pero precisamente porque la define en oposición a Platón; su propio concepto del ser es el de "ser algo" y, en su sentido pleno, es el ser de algo que tiene la razón o fundamento de su ser en sí mismo. De acuerdo con esto, Aristóteles excluye explícitamente de su consideración si es por accidente o azar. Pues, aduce, una existencia accidental o inesencial no puede llegar a ser el objeto de una

ciencia racional. Los accidentes son innumerables e incalculables; lo fortuito, afirma, "es prácticamente un mero nombre". Como ilustración, señala que una casa espaciosa puede ser confortable para una amplia y rica familia, pero inconveniente para una familia pequeña y pobre. Esto es, sin embargo, accidental para el carácter esencial de la casa. Este ejemplo muestra de nuevo que lo "accidental" que Aristóteles tiene en mente no es la accidentalidad principal de una entera existencia en cuanto tal, sino solamente el accidente particular que puede ocurrir a algo que ya existe de modo esencial. Toda filosofía seria, concluye, es de aquello que siempre es lo que es o que, al menos, lo es en la mayoría de los casos y como una regla.

Dentro de esta severa limitación del pensamiento aristotélico no podían surgir la pregunta existencial "¿Por qué hay ente y no más bien la nada?" ni el énfasis correspondiente en la contingencia y la facticidad de la existencia. No podían no porque Aristóteles fuera un positivista moderno, sino porque era un pensador griego, para quien la existencia en cuanto tal –el hecho de que hay algo– era un elemento incuestionable dentro de la estructura, el orden y la belleza esenciales de un cosmos siempre existente, sin comienzo ni fin, que incluía la existencia de animales racionales llamados hombres. Éstos se distinguen de otros seres no por la libertad irracional de un puro querer y proyectar, sino por la libertad de la contemplación desinteresada. La máxima distinción del hombre es que él es capaz de contemplar esta jerarquía perfecta de un universo imperecedero dentro del cual todo ser tiene sus propiedades, su lugar y su grado de perfección definidos. Para Aristóteles, la fuente última de la indagación filosófica es el "asombro" –no por la extraña facticidad del ser en cuanto tal, sino por los principios ocultos de los cambios regulares en el mundo visible–.

La concepción aristotélica del mundo fue tomada por Tomás de Aquino pero con algunas modificaciones importantes.[7] Para él como teólogo y creyente cristiano, todo ente es en principio *ens crea-*

[7] Cf. E. Gilson, *Le Thomism*, 5ª ed., París, 1945, pp. 42 y ss. y 511 y ss.

tum, traído a la existencia a partir de la nada por la voluntad completamente libre de un creador trascendente. De acuerdo con esto, dentro del pensamiento cristiano, el concepto de existencia tiene una prioridad definitiva respecto del concepto de esencia y, hasta este punto, Tomás de Aquino es un "existencialista" o, mejor dicho, el existencialismo se deriva del pensamiento cristiano. Su indagación de un último "porqué" de la existencia en cuanto tal, según se expresa en la pregunta de Heidegger "¿Por qué hay ente y no más bien la nada?", no fue formulada por la filosofía griega, pero está implícita en el relato de la creación y explícita en el existencialismo, aunque separada de la creación.

Tomás de Aquino distingue entre *ens* o ente y *esse* o ser –esto último significa el hecho de existir–. Para acentuar la existencia habla de *ipsum esse*, de la existencia misma de un ente. Este *esse* o ser es la raíz verbal de *ens* y de *essentia*, de ente y esencia. Un ente existente es una *quidditas* o esencia, en tanto que se puede concebir y definir qué es. Pues todo se conoce por lo que es, por su esencia. Pero de todas las sustancias creadas, ninguna es lo que es por sí misma (*ens per se*). Sólo Dios es sin causa porque sólo él existe esencialmente; su esencia misma es el ser. Visto en esta perspectiva cristiana de la creación, es insuficiente el análisis aristotélico de las diversas razones por las que un cierto ente es lo que es. Pues lo que Aristóteles demuestra son sólo los principios inherentes de un algo existente, pero ni pregunta ni puede responder por qué algo es en general. No es radical, tal como lo son Tomás de Aquino o Heidegger. Anterior a un principio formativo es el comienzo de la existencia en cuanto tal. La forma actualizada de Aristóteles no es el primer principio de la existencia; sólo determina la perfección de una existencia potencial. En el nivel de Aristóteles, uno sólo puede indagar la existencia de algo que ya existe. Pero el primer principio del ser es *ipsum esse*, el ser mismo, y esto para Tomás de Aquino es no sólo la más *extraña* facticidad (como para el existencialismo), sino también la más maravillosa y *perfecta* actualidad. Ser ya es una indicación de perfección, de acuerdo con la afirmación bíblica de que todas las cosas creadas son como tales bue-

nas y perfectas sólo por el hecho de estar dotadas de existencia. Esto es, por supuesto, el opuesto exacto de la índole del existencialismo moderno y, sin embargo, se le acerca mucho. Pues si hacemos abstracción de Dios como la única existencia esencial, el existencialismo moderno y el cristiano coinciden en que toda existencia *finita no* es una existencia esencial, que existe por sí misma de modo necesario. Para Tomás de Aquino también la existencia es una categoría excepcional, indefinible por un "qué" o esencia. El conocimiento de qué es algo no contribuye en nada a demostrar que sea. Así, la existencia parece ser algo por completo adventicio, que viene de fuera, y, por tanto, podemos concluir –no sólo con los existencialistas modernos, sino también con los aristotélicos árabes y judíos de los siglos X y XII (Al-Farabi, Algazel, Avicena, Maimónides)–[8] que la existencia es un mero accidente. Tomás de Aquino a menudo parece compartir la opinión de éstos y, sin embargo, los critica severamente porque para él este accidente aparente de la existencia es el corazón mismo del ente. Parece un accidente sólo si uno parte de la esencia, pero si uno parte de todo el ser existente, entonces la existencia no sólo se revela como de un orden diferente del de la esencia, sino también como de un orden muy superior, ya que sin ella no habría ningún *ens* ni ninguna esencia. El hecho de la existencia es para Tomás de Aquino la más "íntima", "profunda" y "perfecta", aunque indefinible, determinación que incluye a todas las demás.

Así, la tesis existencialista de que la existencia precede a la esencia puede retrotraerse al pensamiento cristiano, del cual, sin embargo, se encuentra claramente separada por la doctrina de la creación. El existencialismo es creacionismo sin creador. Por otro lado, a partir de la perspectiva de la creación, la existencia finita no es sólo contingente e injustificable por sí misma, sino que además el aspecto fini-

[8] Véase Emil L. Fackenheim, "The Possibility of the Universe in Al-Farabi, Ibn Sina, and Maimonides", en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XVI, 1946-1947.

to y contingente de la existencia emerge sólo dentro de una tal perspectiva trascendente hacia un ente necesario, infinito y esencial.[9]

Esta idea de una existencia esencial persistió en la forma del argumento ontológico de la existencia de Dios desde Anselmo hasta Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolf. Recién Kant la destruyó. Él adujo que en ninguna ocasión la existencia puede ser "deducida" de la esencia. Un Dios real o cien dólares reales y un Dios imaginado y cien dólares imaginados son esencialmente –o sea, en cuanto a *qué* sean– lo mismo. Lo que los distingue no es la esencia concebible sino el carácter positivo no racional de la existencia, que es externa a la esencia.

Uno puede dudar que la crítica de Kant del argumento ontológico realmente dé en el blanco de la demostración de Anselmo. Pero la distinción entre existencia y esencia es válida para todos los entes finitos, ya que la diferencia entre esencia y existencia es la caracterís-

[9] En *L'Être et le néant* (París, 1943, pp. 653, 708, 713 y ss., 717 y 721 [trad. esp.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1947]) Sartre extrae las conclusiones últimas de las premisas del existencialismo radical, al afirmar que el ideal de la pura existencia es llegar a ser... Dios. El *pour-soi*, aduce, es siempre su propia deficiencia, pues carece de la sólida autosuficiencia del *en-soi*. El *pour-soi* emerge sólo por medio de la apropiación y la aniquilación de un *en-soi*. Pero por medio de esta aniquilación asimiladora de un extraño mundo *en-soi*, el *pour-soi* se proyecta a sí mismo hacia el ideal de transformarse finalmente en un *en-soi-pour-soi*. En otras palabras, la libertad sin fundamento de proyectar quiere transformarse en un ser que es el fundamento o la razón de sí mismo, o sea, proyecta en última instancia la idea de Dios como *ens causa sui*. Pero esta idea y aquel proyecto son, de acuerdo con Sartre, un proyecto y una idea imposibles. "La pasión fundamental del hombre" es, por lo tanto, "en vano", y así sucede que los hombres escapan de la responsabilidad absoluta y sin embargo abismal de su existencia fortuita "hacia la embriaguez solitaria o el liderazgo de las naciones". Es verdad, afirma Sartre, que el hombre puede *preguntar* esencialmente por una razón de su existencia contingente, pero esta indagación implica la perspectiva hacia una existencia esencial que es la razón de su propio ser. Lo que el hombre experimenta es el fracaso constante e inevitable de su intento por someter la existencia contingente y abismal a algo necesario y fundado en sí mismo. Cf. Herbert Marcuse, "Remarks on J. P. Sartre's *L'Être et le néant*", en *Philosophy and Phenomenological Research*, marzo de 1948, p. 315.

tica misma de la finitud, como ya fue señalado por Tomás de Aquino. Luego de Kant y contra él, la prueba ontológica de la existencia de Dios fue reestablecida por Hegel, sobre la base de Aristóteles, aunque al servicio de una filosofía cristiana de la religión. Como Aristóteles, Hegel comienza por la identidad o, más bien, la suposición mutua de la existencia fáctica y la esencia concebible, del ser y el pensamiento, excluyendo por consiguiente, como lo hizo Aristóteles, lo accidental, la existencia contingente, del ámbito de interés de la ciencia metafísica. Define lo real como el resultado de una dialéctica "unidad de esencia y existencia", de la esencia "interior" y la existencia "externa". Los entes a los que no atañe dicha congruencia son, para Hegel, existencias "insignificantes", "triviales", "casuales", de las que la filosofía no debe ocuparse. Habiendo excluido así lo contingente del interés del conocimiento, Hegel extiende su definición de la realidad a todos los entes que tienen una existencia "verdadera" o "real", en el sentido enfático de la palabra. Según Hegel, no hay existencia real que no sea esencial o necesaria: no hay realidad –ni en la naturaleza ni en la historia– que no sea racional y no hay razón que no sea real. De ahí su conspicua declaración de que la razón filosófica puede penetrar todo el universo y hacerlo inteligible para nosotros. Esta extensión a todo ente "verdadero" de la unidad de realidad y razón, de ser y pensamiento, de existencia y esencia, implica que nada en este mundo es absolutamente finito y, por tanto, dividido en esencia y existencia. Todo lo real participa en diferentes niveles de lo infinito, y lo absoluto, de lo divino.

Sobre la base de la distinción judeocristiana entre ente creado e increado, entre lo finito y lo infinito, pero con los medios conceptuales de Aristóteles, Hegel abusó de aquello que era sano en la filosofía clásica y pervirtió lo que era genuinamente cristiano. Pues la tesis de la unidad estructural de esencia y existencia le sirve como teodicea, como justificación de Dios en el mundo de la naturaleza y de la historia. Aquello que, según Tomás de Aquino y la teología cristiana en general, es un privilegio ontológico de Dios –el hecho de tener una existencia esencial– es, según la confusión hegeliana de metafí-

sica aristotélica y teología cristiana, válido para todos los entes de los que se puede decir racional y eminentemente que "son". La realidad es en todas partes la manifestación de un *"logos"* existente, un concepto en que el *nous* griego es confundido de modo inextricable con el *logos* del Nuevo Testamento.

En oposición a esta "reconciliación" hegeliana de la esencia conceptual y la existencia fáctica, de la razón y la realidad, del pensamiento y del ser, emergieron en la década de 1840 ataques desde diversos frentes contra la filosofía de Hegel y contra la filosofía en cuanto tal, por parte de Schelling, Kierkegaard, Feuerbach y Marx. Todos ellos eran antihegelianos. Insistieron, con diferentes propósitos y en direcciones opuestas, en la positividad –fáctica, desnuda, "impredecible"– de la mera existencia, en oposición a la filosofía de Hegel de la realidad racional y la existencia esencial.

Schelling, Kierkegaard y Marx

Cuando en su última etapa Schelling distingue entre filosofía positiva y negativa, reclamando la positiva para sí y acusando a Hegel de haber sido negativo, alega que la razón sólo puede alcanzar la esencia ideal de las cosas, la posibilidad de éstas o lo que pueden ser, pero nunca una existencia positiva, o sea, positivamente afirmada. Hegel, dice, hipostasió el concepto racional de lo que algo es en una existencia falsa, simulando lo real en sus movimientos dialécticos del pensamiento. Ha transformado así toda la realidad vital en un "desierto del ser". La filosofía racional es negativa respecto de la existencia, porque la realidad no puede ser anticipada por el pensamiento. Es "impredecible"; puede ser comprendida sólo "empíricamente" por medio de un empirismo metafísico. Una verdadera filosofía de la realidad tiene que partir de la presuposición de la existencia accidental, el *geradezu Existirende*, el *ipsum esse* de Tomás de Aquino. La realidad no puede ser agotada por el pensamiento; llega a la existencia y, para alcanzar una comprensión filosófica de ella, es nece-

sario, en primer término, "arrancarse a disgusto" de la ciega facticidad de la existencia. "El mundo todo es una existencia ciega e impredecible."

Los discípulos de Hegel que escucharon las lecciones de Schelling en Berlín en que anunciaba su programa de una nueva era de la filosofía, incluso de la religión, fueron tan profundamente impresionados como los discípulos de Husserl que hace treinta años escucharon en Friburgo a Heidegger y se distanciaron de la teoría de Husserl de la *epoché*, de la "puesta entre paréntesis" de la existencia real con el fin de poder comprender la pura esencia de las cosas. En la audiencia de Schelling había hegelianos rusos y alemanes y compañía. Entre los oyentes se encontraban Kierkegaard, Friedrich Engels, Bakunin y Jacob Burckhardt. Dado que la mayoría del público esperaba una tendencia revolucionaria, fue decepcionada cuando Schelling desarrolló su doctrina escolástica de *Potenzen*, apuntando a una filosofía de la mitología o la revelación. La última actividad académica de Schelling fue el primer paso importante para el quiebre con la reconciliación hegeliana de razón y realidad, de esencia y existencia, y un nuevo comienzo después de la culminación consciente por parte de Hegel de la "historia del concepto", es decir, de toda la tradición filosófica europea.

Los "existencialistas" más importantes e influyentes dentro de la nueva generación fueron Kierkegaard y Marx. Ninguno de ellos dirigió la tradición filosófica hacia nuevos canales, como lo hizo Schelling, pero se opusieron, además de al sistema de Hegel, a la empresa metafísica en cuanto tal. Si los modernos filósofos tienen mala conciencia en el ejercicio de su profesión teórica,[10] esto se debe ante todo a la crítica radical de Kierkegaard y Marx a la filosofía en cuanto tal, y a sus tendencias prácticas. Hemos perdido la confianza de Hegel de que la realidad no puede resistir el poder del pensamiento y el concepto.

[10] Cf. Hannah Arendt, "What is Existenz Philosophy?", en *Partisan Review*, invierno de 1946, p. 40.

Kierkegaard y Marx no estaban ocupados en especulaciones desinteresadas sobre estructuras universales, sino más bien en prácticas individuales y sociales o, más precisamente, en la acción ética y política en vistas de las condiciones políticas y religiosas de la existencia humana contemporánea. Para Kierkegaard, la filosofía queda reducida al análisis psicológico de los estados internos de la vida; para Marx, al análisis económico-social de las condiciones externas de producción. Ambos enfatizan, aunque en direcciones opuestas, la facticidad desnuda de nuestra existencia personal y social. Ellos entienden el mundo humano del siglo XIX como determinado por la mercancía y el dinero (Marx), y el individuo de fin de siglo como un individuo penetrado por la ironía, el aburrimiento y la desesperación (Kierkegaard). La culminación hegeliana de la historia del espíritu se vuelve para ambos un punto final, preparatorio para una revolución social extensiva y una reforma religiosa intensiva, respectivamente. Las "mediaciones concretas" de Hegel se transforman para ambos en "decisiones" abstractas, ya sea en favor del viejo Dios cristiano (Kierkegaard) o en favor del nuevo mundo social (Marx). De ahí que una teoría de la práctica social y una reflexión sobre la acción íntima reemplace la creencia aristotélica de Hegel en la suprema dignidad de la pura contemplación. Tanto Kierkegaard como Marx convierten la reconciliación de Hegel del Estado con la sociedad y la Iglesia en una crítica radical del mundo capitalista y del cristianismo secularizado, destruyendo así juntos y desde polos opuestos el mundo de la burguesía cristiana del siglo XIX.

El fundamento filosófico de su crítica radical puede encontrarse en su relación con el concepto básico hegeliano de realidad como "unidad de esencia y existencia". Protestando contra el capítulo sobre "La realidad" de la *Lógica* de Hegel, Kierkegaard, al igual que Schelling, sostiene que la real realidad es inseparable de aquello que es accidental y, por lo tanto, no puede ser asimilada y comprendida por una lógica ontológica. El carácter más íntimo de la realidad es su contingencia o, en términos religiosos, la existencia en cuanto tal como un "milagro", el milagro inexplicable de que hay algo: en par-

ticular de que yo exista aquí y ahora. Este hecho es, de acuerdo con Kierkegaard, el único "interés" real de la metafísica y, en vistas de este interés, la metafísica especulativa no puede sino naufragar. Lógicamente, Hegel puede tener razón al afirmar que los conceptos puros y abstractos del ser y la nada son idénticos; en la realidad son, sin embargo, por completo diferentes. La real realidad, afirma Kierkegaard, y Heidegger lo sigue en este punto, es "estar ocupado o interesado en la existencia fáctica". Desde la perspectiva existencial, la realidad es un *inter-esse* o en-medio de la unidad hipotética de ser y pensamiento. La cuestión fundamental, por tanto, no es *qué* soy yo, sino *que* yo sea.

> Mi vida ha llegado a un dilema. Me disgusta la existencia, no tiene sabor, carece de sal y de sentido. [...] Uno escarba la tierra con el dedo para oler en qué tierras se encuentra. Yo escarbo la existencia con el dedo: huele a nada. ¿Dónde estoy? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué hasta aquí? ¿Qué significa esta cosa llamada *mundo*? ¿Cuál es el significado de esta palabra? ¿Quién me atrajo a la totalidad y me deja ahora ahí? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué al mundo?, ¿por qué no se me preguntó?, ¿por qué no se me familiarizó con los usos y costumbres? [...] ¿Cómo es que cobré interés en esta gran empresa que se llama realidad? ¿Por qué debo tener interés alguno? ¿Acaso no es una cuestión de libertad? Y si estoy obligado a tomar parte, ¿quién es el director? Me gustaría hacerle un comentario.[11]

La crítica de Marx a la reconciliación hegeliana de esencia y existencia es muy diferente de la de Kierkegaard. Incluso en tanto "materialista", Marx sigue siendo un idealista hegeliano, pues su ideal de una sociedad comunista en que se realiza la libertad no es, en principio, sino la "realización" del principio hegeliano de la unidad de esencia y existencia. La sociedad comunista, tal como fue concebida por Marx, realiza la unidad de razón y realidad, de la esencia general y la existencia individual. En una perfecta república comunista to-

[11] Søren Kierkegaard, *Repetition*, Princeton, 1941, p. 114 [trad. esp.: *In vino veritas-La repetición*, Barcelona, Guadarrama, 1975].

do individuo ha realizado su esencia humana como una existencia común. Como consecuencia de su aceptación del principio de Hegel, Marx pudo decir que Hegel no debe ser acusado por haber afirmado la realidad de la razón, sino por haber descuidado la tarea práctica de su realización por medio del cambio y de la crítica. En lugar de criticar teóricamente y cambiar prácticamente toda la realidad establecida del servilismo y la sinrazón en favor de la libertad y la razón, Hegel aceptó los resultados de nuestra historia política, social, económica y religiosa como razonables en sí mismos. Desde el punto de vista crítico y revolucionario de Marx, esta aceptación de la existencia es "el más craso materialismo" y el marxismo, idealismo puro. Y como Marx creía en la posibilidad de una unidad empírica de esencia y existencia, él no está en la línea del existencialismo moderno que lleva su nombre por la reducción de la esencia dentro de la existencia.

Con esta rebelión de Marx y Kierkegaard contra la síntesis de Hegel comienza el existencialismo moderno, en la medida en que puede rastrearse una filiación histórica inmediata. En realidad, el existencialismo moderno comenzó tan temprano como el siglo XVII, con la revolución cartesiana en la concepción del mundo y con su impacto en el pensamiento de Pascal sobre la condición humana en él.

Al considerar el largo y laborioso proceso histórico que se necesitó para producir finalmente estos términos que ahora son frases populares, sería en extremo superficial pensar el existencialismo moderno como mero producto de una situación particular alemana.

Si existe alguna alternativa histórica y teórica frente al existencialismo moderno, entonces, uno sólo puede optar entre entender el mundo y el lugar del hombre en él ya sea como un orden natural inmutable –o sea, con los ojos de la contemplación griega– o como una creación divina –o sea, con los ojos de la fe cristiana o judía–. Cualquier elección sería persuasiva, ya que no se puede permanecer para siempre clavado en la cruz de la contingencia, el absurdo y el desplazamiento total. Pero elegir entre uno u otro "proyecto" o *Weltentwurf* seguiría siendo una actitud y una decisión existenciales y, por tanto, sería contradictorio con la índole de la visión del mundo elegida. Pues

ninguna de ellas es un mero proyecto de elección y decisión humanas. Una es sólo revelada y comprensible por medio de la fe; la otra, también es revelada, aunque no como revelación histórica, sino que es revelada a la naturaleza del hombre en y por la naturaleza misma. No podemos elegir no ser modernos, si es cierto que la modernidad ha descansado, desde Descartes, en la elección de un punto de vista y una perspectiva. Deberíamos en principio superar la actitud moderna en cuanto tal hacia la totalidad del ser, si hemos de superar el existencialismo. Ésta es precisamente la dirección en la que Heidegger está transformando y revisando ahora el problema de *El ser y el tiempo* y la razón por la que rechaza, junto con la distinción tradicional entre esencia y existencia, el existencialismo de Sartre, su propio, aunque natural, hijo.[12] Mientras no intentemos someter al hombre moderno y al mundo moderno a una crítica radical, o sea, a una crítica que afecte sus principios coordinativos, seguiremos siendo existencialistas, capaces de preguntar la pregunta más radical, "¿Por qué hay ente y no más bien la nada?", pero constitutivamente incapaces de contestarla.

[12] Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berlín, 1947, pp. 72 y 73 [trad. esp.: *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, trad. de Norberto V. Silvetti, Buenos Aires, *Cuadernos de Filosofía*, fasc. VII].

HEIDEGGER, PENSADOR DE UN TIEMPO INDIGENTE

> Extranjero: "Entonces déjanos examinar a aquel que parece imitar la verdad tal como se examina un trozo de hierro, entonces veremos si es una totalidad sin grietas o si posee fisuras".
>
> PLATÓN, *Sofista* 267e.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

EL AUTOR cree no engañarse al asumir que la primera edición (1953) de esta apreciación crítica ha alcanzado su propósito al contribuir a romper el hechizo de un embarazoso silencio y de una estéril repetición por parte de los acólitos encantados. Sin embargo, desde ese momento casi no ha habido un examen que aborde la cuestión planteada por Heidegger sobre la relación del *Dasein* humano con el *ser* y la del *ser* con el *tiempo*. Para eso, le falta al hombre actual, que existe históricamente en nuestra época, toda experiencia de un ser vital y perenne, que bajo todos los cambios de sus apariencias permanezca siempre idéntico. La enigmática y manifiesta contemporaneidad del pensamiento de Heidegger es lo que le asegura una muy amplia repercusión, a pesar de toda su aparente excentricidad. Sin embargo, su desafío radical, que llega hasta los confines de la tradición europea y que cuestiona la racionalidad de tal tradición al caracterizarla como una historia de la decadencia, permanece sin una respuesta adecuada.

Una suerte similar corrió nuestro trabajo, que ha generado disgustos y adhesiones, pero tampoco ha recibido oposición crítica alguna; por lo tanto, no hubo ocasión de realizar una revisión fundamen-

tal, dejando de lado la eliminación de un párrafo insostenible en la página 41 de la primera edición. Sin embargo, en lugares relevantes se han tomado en cuenta los escritos de Heidegger aparecidos después de 1953. Como conclusión hemos añadido una contribución escrita para el 70° aniversario del nacimiento del pensador, que afirma que su propio pensamiento se corresponde con el "mandato del ser", que sólo puede ser expresado de modo originario en las lenguas griega y alemana.

"Uno paga mal a su maestro si permanece siempre discípulo. ¿Y por qué no queréis arrancarme la corona? Me veneráis, pero ¿qué sucederá si un día vuestra veneración desaparece?"

Heidelberg, primavera de 1960

I. Sobre la autorresolución del *Dasein* y el ser que se da a sí mismo

Las siguientes reflexiones sobre el camino recorrido por Heidegger desde *El ser y el tiempo* (1927) hasta la *Carta sobre el humanismo* (1947) y las contribuciones producidas entre 1935 y 1946 reunidas bajo el título *Caminos del bosque* (1950) tienen el propósito de discutir la cuestión de si el discurso tardío de Heidegger sobre el "ser" y finalmente sobre el "acontecimiento" es la consecuencia de su punto de partida o, más bien, una inversión en su trayectoria. Esta cuestión sería de orden secundario si comprendiera sólo el desarrollo espiritual de Heidegger. ¿Por qué un filósofo no ha de poder cambiar y mejorar sus pensamientos en el curso de su vida y añadir prefacios y epílogos a sus obras anteriores? Pero si se nos permite asumir que la segunda parte de *El ser y el tiempo*, que nunca llegó a aparecer, está presente de facto en fragmentos importantes de todos los textos posteriores, entonces una discusión crítica de estos escritos respecto de *El ser y el tiempo* deja de ser una cuestión biográfica secundaria y pasa a ser un tema filosófico central que concierne nada menos que a la pregunta por el fundamento del *Dasein* humano; ya sea desde su

propio "auténtico" ser o desde el "ser" –completamente otro– que a partir de sí "acontece" el *Dasein* de la esencia humana. Una enunciación de Rilke del comienzo de la Primera Guerra Mundial bien podría ser un lema del punto de partida de Heidegger. Se trata de recordar, frente al pequeño camino circular de un mundo absorbido en sí mismo y ávido de su porvenir –escribe Rilke el 8 de noviembre de 1915–, que el moderno "intento de existencia" ya está superado y vencido de antemano "por Dios y la muerte", de modo tal que al final del progreso y en el fundamento de nuestra pirámide de conciencia el "ser simple" podría tornarse de nuevo como el "acontecimiento" (carta del 11 de agosto de 1924). Heidegger caracterizó la muerte, al igual que Rilke, como algo que nos supera y "sobrepasa" desde un comienzo; por supuesto, en *El ser y el tiempo* no se habla de Dios. Heidegger había sido demasiado teólogo como para contar, como Rilke, historias del buen Dios. "Quien ha experimentado la teología [...] desde la evolución de su origen preferirá hoy callar acerca de Dios en el terreno del pensamiento." Esto no contradice la confesión de Heidegger de que, sin su procedencia teológica,[1] él nunca habría llegado al camino del pensamiento y de que la procedencia siempre permanecería también porvenir. Tan cierto es que el discurso de Heidegger sobre el "ser" no evoca al Dios cristiano como que tal discurso indica hacia la localidad de lo "salvo" y lo "sagrado", por medio de lo cual Dios y los dioses pueden ser pensados nuevamente. Lo distintivo de esta época del mundo consistiría ahora en que está cerrada a la dimensión de lo salvo (*Carta sobre el humanismo*), mientras que veinte años antes en *El ser y el tiempo* la aceptación anticipada de la propia muerte parecía ser la "instancia superior de apelación" de una existencia auténtica.

Nuestra intención es cuestionar a Heidegger desde Heidegger y no criticarlo, por lo tanto, desde fuera; sin embargo, no nos movemos dentro de la dimensión que el propio Heidegger invoca como la

[1] Cf. Otto Pöggeler, "Sein als Ereignis", en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XIII/4, pp. 604 y 605. *Der Denkweg M. Heideggers*, 1963.

única esencial, con lo cual no pretendemos decir que podríamos movernos en ella con libertad si lo quisiéramos. Hace tiempo que alumnos más voluntariosos y dóciles, que peregrinan desde el "grito de auxilio" (en la Selva Negra) hasta el refugio del sabio, repiten las palabras del maestro y hablan del "seer" [*Seyn*] cual si fueran su portavoz. El lenguaje del existencialismo ha encontrado, ya a partir de Sartre, un eco universalmente comprensible en los dominios de los habitantes de las barracas, y círculos esotéricos para los que el Dios encarnado del Nuevo Imperio [*Das neue Reich*] de George se ha extraviado junto con el Tercero* balbucean extasiados sobre el ser-ahí [*Da-sein*] en el que el ser proyecta un claro. Otros, que aún creen en el conocimiento de las ciencias positivas, reaccionan con reluctancia contra esta nueva mística que recuerda a Eckhart, a la que –según la propia afirmación de Heidegger– "corresponde la agudeza y la profundidad máximas del pensamiento". Casi no se pueden nombrar oponentes auténticos, que no sólo estén contra Heidegger sino que también podrían enfrentarlo como rival dentro del ámbito de los emprendimientos filosóficos de las últimas décadas. Las dos reacciones extremas, la fascinación y el rechazo, testimonian –siguiendo una indicación del propio Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*– que en su *ethos* se presenta "nada-ordinario". De acuerdo con su idea de la verdad como un suceder de la verdad, Heidegger es consciente de que la "puesta-en-obra de la verdad" sobre la que él trata violenta las puertas de lo "extraordinario" y derriba lo aparentemente ordinario. En los comienzos de la repercusión de Heidegger, inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, la voluntad de derrumbar o de "destrucción" fue la principal fuerza que atrajo a los oyentes liberándolos. Ahora, después de la Segunda Guerra Mundial, ahora, que ya

* En los días posteriores al 30 de enero de 1933, el día en que Hitler es nombrado canciller alemán, el poeta Stefan George (1868-1933) fue celebrado en diversas publicaciones como el poeta de Alemania y el profeta del nuevo Estado. Su libro *Das neue Reich* (1928) presenta la visión de una Alemania nueva, como realización del ideal clásico. [N. del T.]

no queda casi nada por derribar, lo que atrae es ante todo la apertura violenta de una puerta hacia una "verdad" oculta del ser salvo. Intentamos recorrer aquí un camino crítico intermedio entre las dos posiciones extremas, la fascinación y la reluctancia. Es el camino del sentido común, que Heidegger, invocando a Hegel, ataca en toda ocasión. Pero el propio Hegel no sólo ha cortado por lo sano con el normal discernimiento de los hombres, también ha reconocido como una nota distintiva de la verdad de la especulación filosófica el hecho de que sus resultados coincidan con los presupuestos del sentido común. Haremos el intento de discutir, dentro del ámbito de la inteligibilidad, el peculiar monólogo de Heidegger con la tradición filosófica occidental, tomando el punto de vista especificado al comienzo. Es inevitable, por lo tanto, moverse dentro del círculo mágico del lenguaje de Heidegger, lo que no implica, sin embargo, sucumbir a su hechizo.

En seguida se tropieza con un obstáculo: la dificultad de comprender a Heidegger. Con esto no nos referimos al hecho de que no es fácil seguir paso a paso, en sus presupuestos, consecuencias e interrupciones, un curso de pensamiento inusual, sino a la especial dificultad de seguir un pensamiento que desaprueba por principio los argumentos y el desarrollo "lógico" en el sentido de una progresión consistente, para, en lugar de esto, girar en torno al mismo tema en variaciones siempre nuevas. A esto corresponde en los escritos tardíos de Heidegger la diversidad en principio desconcertante de formulaciones siempre cambiantes de una y la misma cosa. Así como se ha dicho del "centro despejante" del ser que, al igual que la nada, rodea a todos los entes, así rodea Heidegger, por su parte, un centro perdido, y lo hace, por cierto, con un movimiento polémico contrario a la tendencia supuestamente fundamental de la metafísica occidental, que desde Platón hasta Nietzsche, olvidándose del ser, giraría cada vez más en torno a la subjetividad excéntrica del ser humano, para completarse y liquidarse en la metafísica de la técnica científica y del lenguaje del "dispositivo" [*Gestell*]. A diferencia de *El ser y el tiempo*, cuya estructura sistemática ya es por cierto llamativamente

errática, en sus trabajos posteriores Heidegger renuncia no sólo a un progreso sistemático sino también a una demostración en extensión de sus afirmaciones. En lugar de una prueba por medio de la exposición y la justificación hay sólo "señas e indicaciones" crípticas. La fuerza del espíritu, nos dice Hegel, es sólo tan grande como su expresión, y su profundidad es profunda sólo en la misma medida en que el espíritu se aventura a extenderse y perderse en su interpretación. La idea de la filosofía científica como una "ontología fenomenológica universal", que es expuesta de modo programático en *El ser y el tiempo*, ya no es una idea conductora. La cuestión de la que se trata, en caso de que aún se la pueda denominar de este modo, ya no recibe un desarrollo fenomenológico, sino que es expresada y aludida y, por último, "silenciada", porque ya no se deja expresar. Sin embargo, cuán lejos está este esfuerzo escolástico por un "no-decir elocuente" de cualquier auténtico silencio reflexivo. El acto cada vez más exclusivo de la espera y del pensar del ser, del que se dice que nos "manda" pensar, nos "necesita" y nos espera, y cuyo "advenimiento" Heidegger designa como la "única cuestión" (no de la esperanza ni de la fe, sino del pensamiento), explica esta renuncia a la demostración fenomenológica. Un ser que no sólo supera a todos los entes, incluido el ser humano, sino que además, como un Dios desconocido, reposa y esencia en su propia verdad al presentarse y ausentarse no puede ser explicado como un ente y en términos de entes, sino que sólo se deja evocar. De acuerdo con esto, el pensamiento de Heidegger sobre el ser se convierte en una "remembranza" [*Andenken*] y ambos se convierten en un "pensar". Pero la esencia del pensar [*Denken*] "y con esto" del agradecer [*Danken*] es, para Heidegger, "nobleza", en tanto que el pensamiento debe ser agradecido al ser. "El pensador dice el ser. El poeta denomina lo sagrado." Ambos se mueven en el elemento del "decir". Este pensamiento esencial –es decir, esencialmente religioso, aunque no sintonice con el cristianismo– que busca algo que lo soporte y lo ligue no pretende ser ni filosofía ni teología. Según Heidegger, ya con Platón y Aristóteles la filosofía comenzaría a decaer en una interpretación técnica del pensamiento,

en el intento de explicar todo a partir de una causa superior, es decir, de modo fundamental; y la teología tradicional no sería una teología de la fe, sino un derivado del pensamiento ontoteológico. El pensamiento esencial, que Heidegger reclama para sí al pretender oír la exigencia del ser, no es ni teoría ni amor al conocimiento, ni conocimiento absoluto y menos que menos investigación científica o mera erudición historiográfica. De acuerdo con la propia afirmación de Heidegger, su "pensamiento futuro" del advenimiento del ser todavía no ha encontrado su apropiada morada y se ve, por tanto, obligado a moverse todavía dentro de la filosofía y la ciencia tradicionales, pero "pensar en medio de las ciencias" significa "pasar por las ciencias". "La decadencia del pensamiento en ciencia y fe" es el mal destino del ser. Afortunadamente, gracias a su conocimiento extraordinario de toda la tradición filosófica y a su formación teológica, Heidegger se puede permitir tal renuncia, sin tener que apelar a una mera "experiencia" del ser. El pensamiento mismo es una experiencia. Más vinculante que la severidad de la ciencia es el juego del pensamiento y del lenguaje. Este pensamiento sumergido por entero en el lenguaje se encuentra, al igual que la parca poesía de los poetas modernos, "en el descenso hacia la pobreza de su esencia provisoria", y por eso se nutre del lenguaje del habla coloquial. Su afinidad con el denominar poético de lo sagrado es perceptible por doquier, pero permanece tan indeterminable como los méritos filosóficos de las interpretaciones de Hölderlin llevadas a cabo por Heidegger, tan sutiles como caprichosas.[2] La mayoría de las veces no se puede saber si Heidegger poetiza poéticamente o piensa poéticamente; en tal medida densifica él un pensamiento asociativamente libre. La interpelación inaudita de este pensamiento consiste en que pone en la balanza toda la historia de la filosofía occidental y pretende, por medio del recuerdo de la "inicial", presocrática esencia de la verdad, ayudar

[2] Cf. Else Buddeberg, *Heidegger und die Dichtung* (1953) y Beda Allemann, *Hölderlin und Heidegger* (1954). Walter Muschg, *Die Zerstörung der deutschen Literatur*, 1956, pp. 93 y ss.

a expresar un giro venidero de la historia universal. Hegel, se dice en una lección, tuvo razón al pensar que la filosofía había llegado a su fin, pero aquello que habría llegado a su fin en Hegel sería, sin embargo, sólo un inicio griego, cuyas posibilidades él no pudo agotar, porque al girar en su círculo dialéctico no pudo descender al centro originario de este círculo. Por el contrario, en *Caminos del bosque* se hace a un lado a Kierkegaard con dos palabras pues él no sería un *pensador*, sino un "escritor religioso", mientras que en *El ser y el tiempo* se lo reconoce como aquel que había "comprendido expresamente y elaborado de modo impresionante" el problema de la existencia como un problema existencial (si bien no como un problema existenciario-ontológico). A la inversa, Nietzsche, que al joven Heidegger le resultaba completamente inesencial, es catapultado como un gran pensador metafísico hasta las cercanías de Aristóteles y Platón. Pero en todo lo que Heidegger dice y hace permanece predominante un lema de Kierkegaard ya elegido tempranamente por Heidegger: "Ha quedado atrás el tiempo de las distinciones". Las distinciones que Heidegger deja tras de sí son las distinciones tradicionales de las disciplinas filosóficas, como la física, la ética y la lógica. También la diferencia entre pensamiento y acción pasa a ser inesencial; el propio pensamiento es ya una acción, y lo que es la ética podría comprenderse a partir de Sófocles o de tres palabras de Heráclito mejor que de las lecciones de Aristóteles. Sólo una única distinción es esencial: aquella entre el ser y todos los entes. "Atrás" quedó el tiempo de las distinciones, ya que en este momento de la historia universal, luego del cierre de una época del mundo, se trata nuevamente del ente en su totalidad, de la existencia total en cada caso propia y del ser en su totalidad en cuanto tal, cuyo "ahí" [*da*] o localidad es el ser humano ex-sistente. Por eso Heidegger siempre dice, fundamentalmente, una y la misma cosa, y aunque de modo complicado, en verdad algo sencillo. Esta cosa única y sencilla del ser y el *Dasein* se nombra y muta de diversos modos por medio de una suerte de alquimia que proviene de la escolástica y que está influida por la conciencia historiográfica moderna. El ser es simplemente "él mismo"; pero es a la

vez lo abierto, despejante y salvo; es también lo que destina y acontece, que se presenta temporalmente y que advendrá en un futuro, una suerte de Adviento. Aquello que "es" en sentido destacado es lo que se anuncia en un momento histórico-universal de "necesidad mundial". Lo único y esencial es lo único que es necesario, y sólo a partir de esta necesidad Heidegger fundamenta también la "necesidad" de su pensamiento. Es ante todo este semitono religioso de una conciencia epocal y escatológica lo que ejerce la fascinación en el pensamiento de Heidegger. Él piensa, de hecho, el *ser* a partir del *tiempo*, como un pensador "de un tiempo indigente", cuya indigencia, según la interpretación heideggeriana de Hölderlin, consiste en que este tiempo se encuentra en una doble carencia: "en el ya no de los dioses que han desaparecido y en el aún no del dios venidero".[3] Cuán lejos se encuentra este pensamiento histórico-escatológico, para el que todo cuenta como siembra y preparación de un futuro que advendrá, de la sabiduría inicial de los griegos, para la que la historia del tiempo carecía de interés filosófico, ya que orientaban sus miradas hacia las cosas eternas y que eran así y no podían ser de otro modo, pero no hacia las cosas contingentes y que podían ser de otro modo.

Heidegger dice aquello que tiene para decir con una maestría y una encantadora profundidad que están estrechamente emparentadas con la sofística. Sólo de tanto en tanto, en especial en el escrito sobre el humanismo, que es una única protesta contra los malentendidos de sus contemporáneos que abandonaron el ser, algunas estridencias de una subjetividad no acabada perturban el arco ampliamente tendido de la investigación pasional. Él busca lo único que es necesario, lo salvo y una patria para el *Dasein* del ser humano, no-salvo y sin patria. El medio excelente con que busca lo salvo es el pen-

[3] Sobre otro fundamento y con otro propósito que Heidegger, Max Weber, en relación con la desdivinización del mundo llevada a cabo por la ciencia, ha dicho y aconsejado que no hay que esperar la llegada del Dios y sus profetas, sino satisfacer las exigencias del día. Quien no pueda soportar la cotidianeidad religiosa, debería hacer un sacrificio del intelecto y regresar a los brazos de la Iglesia.

samiento y el decir y, por lo tanto, el lenguaje. Y como Heidegger ya no entiende el lenguaje como en *El ser y el tiempo*, como la articulación de la capacidad de comprender nuestro *ser-en-el-mundo*, sino más allá de esto y ante todo como la "casa del ser", entonces su propio hogar en el lenguaje se convierte, más que en cualquier otra filosofía, en la marca distintiva de la proximidad que él reclama para la verdad del ser y para el ser de la verdad. Muy lejos de él se encuentra el pensamiento socrático del diálogo *Crátilo*. En verdad, para poder estar en condiciones de satisfacer por completo la exigencia del ser, su pensamiento apodíctico lingüístico debería ser un lenguaje inspirado en la revelación, y un pensamiento al dictado del ser. Tal como la revelación cristiana de la voluntad de Dios se dirige a una voluntad atenta y obediente del ser humano creyente, así también permanece ambigua la pretensión de Heidegger de ser interpelado por el ser. El don incontrolable de la inspiración lingüística se encuentra unido con un arte técnicamente perfecto de formulación lingüística. Se puede dejar pasar lo primero, mientras que lo último no puede sustraerse a las críticas.

El reproche contra el arte lingüístico de Heidegger –que ya ha sido formulado desde otra perspectiva–[4] permanece, entonces, justificado. Heidegger erige sus puentes de pensamientos sobre grandes extensiones con "palabras fundamentales" y radicales y sus variaciones. Por ejemplo, la derivación del sentido originario de verdad [*wahrheit*] a partir de "*war*" = protección [*Hut*] o tomar al cuidado [*in die Wahrnis nehmen*] (percibir [*wahrnehmen*], preservar [*bewahren*], custodiar [*verwahren*]), o la definición "esencial" de la técnica como "dispositivo" [*Gestell*], derivada de poner [*stellen*] como representar [*vorstellen*], producir [*herstellen*] y encargar [*bestellen*]. El ser se desprende [*entsetzt*] de su verdad en la esencia "depreciada" del "dispositivo" y

[4] Cf. F. Hansen-Löve, "Parusie des Seins?", en *Wort und Wahrheit*, Viena, enero de 1950. Mario Wandruszka, "Etymologie und Philosophie", en *Der Deutschunterricht*, 1958, núm. 4; Hermann Schweppenhäuser, "Studien über die Heideggersche Sprachtheorie", en *Archiv für Philosophie*, 1957, núm. 3/4, y 1958, núm. 1/2.

es así también lo que pone [*Stellende*]. Cuando la transición de una palabra fundamental o un radical hacia sus voces derivadas no es arbitraria, las figuras lingüísticas de Heidegger se derivan o de posibilidades poéticas de alusión o del diccionario etimológico y, entonces, están sujetas a la pregunta por su precisión científica y la posibilidad de comprobación. Por cierto, habría que ser un tiquismiquis para escandalizarse porque un pensador coloque ocasionalmente, sirviéndose de asociaciones lingüísticas, el sentido intencional de una palabra bajo una luz nueva y potente, incluso si las relaciones que establece no tuvieran ninguna justificación etimológica. Así, por ejemplo, cuando Hegel habla del término "opinar" [*Meinen*] y lo deriva del posesivo "mi" [*Mein*], para de este modo expresar la subjetividad de la mera opinión y así dejar claro que lo opinado en una mera opinión siempre es sólo mi opinión en cada caso y no contiene verdad universal alguna. Pero es diferente cuando un pensador pretende constante y fundamentalmente custodiar y administrar intacta "la palabra del ser" en su arte lingüístico característico y hablar, entonces, en el "lenguaje del destino colectivo". A pesar de todo el cuidado por la palabra, los vínculos que Heidegger establece son sólo envolventes y no convincentes, y en el mejor de los casos, sólo probables. El pensar [*Denken*] se relaciona con el agradecer [*Danken*]; la *ratio*, con el mero cálculo [*Rechnen*] y la exactitud [*Richtigkeit*], con la mera condición de calculable [*Berechenbarkeit*]; la historia [*Geschichte*], con el destino colectivo [*Geschick*] y éste con la adecuación [*Schicklichkeit*]; el estado-de-resuelto [*Entschlossenheit*], con el estado-de-abierto [*Erschlossenheit*]; el "se da" del ser, con el don del darse; el amor en tanto "querer" [*mögen*], con el ser capaz [*vermögen*] en tanto lo auténticamente posible [*Mög-liche*], a partir de lo que el ser es capaz del pensar, de modo tal que al final de todas estas derivaciones ¡el ser, en tanto "lo que es capaz y quiere" [*das Vermögend-Mögende*] es lo "posible" [*Mög-liche*]! El paraje [*Gegend*], como el ámbito que se opone [*Gegnet*], se vuelve la esencia oculta de la verdad; y el pensamiento de la verdad del ser es la "serenidad hacia el ámbito que se opone" [*Gelassenheit zur Gegnet*], ¡pues la esencia del pensamiento

se basa en la "asimilación de la serenidad" [*Vergegnis der Gelassenheit*]! Si uno quisiera preguntarle a Heidegger si de este modo queda más clara la cuestión, entonces él mismo nos ofrece la respuesta: "¡No, nada es claro, pero todo significativo!". Por supuesto, no se puede comprender ni a partir de la cuestión ni a partir de las palabras por qué, por ejemplo, la exactitud [*Richtigkeit*] no puede relacionarse de manera esencialmente significativa con la justicia [*Gerechtigkeit*] en lugar de con el cálculo [*Berechnung*], o la verdad [*Wahrheit*] con las palabras inglesas *truth* (= *trust*) o *trow* (fidelidad [*Treue*], fiarse [*trauen*], confiar [*vertrauen*], creer [*glauben*]), antes que con la palabra griega *a-letheia* (des-ocultamiento [*Un-verborgenheit*]) o el vocablo del antiguo alemán *"war"*. La tendencia emergente cada vez más pronunciada de dejar que el lenguaje no sólo hable sino también piense por nosotros se une en Heidegger a la tendencia opuesta de explotar deliberadamente las posibilidades de construcción de palabras del alemán, por lo cual Heidegger resulta intraducible. Tendría que ocurrir un milagro de Pentecostés para que su definición del amor del ser o, por ejemplo, la definición de la esencia de la técnica como dispositivo representable, producible y encargable [*vor-, her- und bestellbar*] puedan ser expresadas en inglés.[5] Lo que en el lenguaje de Heidegger conmueve a unos como fascinante profundidad puede agradar a otros en tanto juego de palabras, y tanto más cuanto que tanto las palabras genuinamente encontradas como las que son mero invento son formuladas con idéntica seriedad mortal. El lenguaje de Heidegger es como él mismo afirma con Hölderlin: "el más inocente de todos los asuntos", un juego de abalorios con palabras, y a la vez "el más peligroso de los bienes". El peligro consiste en que es cautivante, y por eso atrapa más de lo que libera. La contradicción interna del lenguaje de

[5] La objeción de que se necesitó un siglo para poder traducir a Hegel al inglés no es apropiada, porque las acuñaciones *conceptuales* de Hegel se mueven de modo por completo dialéctico todavía dentro del lenguaje de la metafísica tradicional y de su racionalidad, mientras que el lenguaje de Heidegger se distancia precisamente de tal tradición y como "superación" de la onto-teo-logía pretende evitar no sólo toda precisión conceptual, sino que se dirige hacia un "no decir elocuente".

Heidegger, a saber que es a la vez hallazgo e invento, caracteriza toda su actitud como una superación de la escisión entre sublevación y serenidad, entre desafío y mesura, entre ataque y calma emotiva, entre terquedad y sacrificio de la propia voluntad, entre estado-de-cerrado [*Verschlossenheit*] y estado-de-resuelto [*Entschlossenheit*].

La escisión se anuncia ya en *el* concepto de estado-de-resuelto [*Entschlossenheit*] y su reinterpretación posterior como estado-de-abierto [*Ent-schlossenheit*], en tanto abrirse hacia lo abierto. En *El ser y el tiempo* –cuyos jóvenes lectores estaban resueltos, sin saber a qué, antes de que la historia vulgar del "uno" los proveyera de un contenido para su estado-de-resuelto–, el estado-de-resuelto es el temple y la determinación fundamentales de una auténtica mismidad, en oposición al "ser-uno". Aquello en favor de lo que uno se resuelva permanece en *El ser y el tiempo* intencionalmente indeterminado, ya que se determinaría recién en la resolución, que es un proyectar de posibilidades fácticas. En el estado-de-resuelto le va al *Dasein* su "poder-ser" más propio. Sin embargo, este poder-ser está limitado por una cierta inminencia de la muerte, por este fin de todo poder, o sea que el futuro –comprendido de modo existenciario– de la muerte que nos adviene "cierra" el poder-ser y posibilita con esto un comprender resuelto –que se retrotrae a uno mismo– de la propia nulidad. Ya en *El ser y el tiempo* el estado-de-resuelto del *Dasein* es a la vez un estado-de-abierto [*Erschlosseheit*], pero no en tanto una apertura [*Offenheit*] al ser, sino en relación con el propio *Dasein* y su situación particular. Después de *El ser y el tiempo*, la libertad del sí-mismo ya no es la libertad del *poder*-ser, sino que se la define como una libertad de un *dejar*-ser, y por eso la conducta resuelta es redefinida como un "no-cerrarse". El estado-de-resuelto ya no debe ser ahora un comportamiento decidido, resoluto, sino la apertura [*Eröffnung*] del *Dasein*, desde el estar absorbido en el ente hacia la apertura [*Offenheit*] del ser. El estado-de-resuelto es ahora un comprometerse con lo abierto, lo desoculto, lo verdadero del ser, en donde es acogido cualquier ente. Resultaría difícil reconocer en esta receptividad para la dimensión del ser el más temprano estado-de-resuelto por uno mismo.

Nadie disputará que Heidegger, a pesar de tal arte lingüístico, logró, con esos densos cursos de pensamiento, expresar de modo acabado algo esencial. Logró, gracias a un regreso enérgico y persistente hacia las "cosas" y gracias al salto de regreso hacia lo originario, revitalizar la historia del pensamiento occidental, recuperar el poder de los conceptos tradicionales para denominar y, por medio de la lengua alemana, liberar palabras fundamentales del pensamiento griego (*aletheia, ousía, idea, logos, physis*) de una costumbre de traducción de cien años y aproximarlas a su sentido arcaico. Sin embargo, ningún filólogo clásico podrá coincidir con su violenta interpretación de la sentencia de Anaximandro, que se oscurece por completo en la germanización de Heidegger, sin importar qué alegue como justificación de esta violencia. La otra cara del esfuerzo de Heidegger por una reapropiación originaria del pensamiento y el discurso iniciales de los griegos es el desdén y el rechazo de todo el lenguaje filosófico y las concepciones de la Edad Moderna. Gracias a una distinción dogmática entre auténtico e inauténtico, existencial y vulgar, originario y derivado, permanente comienzo y transitorio hoy, Heidegger ha logrado brindar nuevos parámetros a una generación de estudiantes y persuadirlos de que "lógica" y "razón" deben disolverse en el "torbellino de una pregunta originaria"; de que ética, cultura y humanidad, que de todos modos ya veníamos escribiendo hacía tiempo sólo entre comillas, no son una ocupación seria; de que el hombre no es un *"animal rationale"*, sino un extático "pastor del ser"; de que toda representación teórica y producción técnica, sobre las que –según él– se funda el pensamiento científico, es una decadencia de la subjetividad hacia la objetividad correspondiente y la objetualidad incondicionada. Y como, según Heidegger, este pecado original de la cosificación (Marx) y el destino de la racionalización (Max Weber) ya han comenzado en Platón con el sometimiento de la verdad inicial bajo el yugo de la "Idea" y la contemplación de las ideas, él no duda en afirmar junto con Gottfried Benn que el "movimiento fundamental de la historia de Occidente" es el nihilismo, que en el momento actual de la historia universal toma la forma del dominio de la voluntad de poder como técnica científica moderna. Pero es-

te proceso no es de ningún modo realizado por el hombre, sino que ha sido enviado por el ser, es un "destino del ser". En el horizonte de este destino ineluctable y de su peligro supremo emerge la esperanza –carente de fundamento y que sólo remite al himno "Patmos" de Hölderlin– de que donde se encuentre el peligro surja también lo salvador. En este "curso hacia la próxima época del mundo", antes de que el ser pueda acontecer en su verdad inicial, debería "ser destruido el ser en tanto la voluntad, el mundo debería ser forzado al derrumbe y la tierra a la desertificación y el hombre al mero trabajo". Lo que quiere realmente el "maestro" (en la disquisición sobre la serenidad) es el "no-querer". ¿Pero cómo podría surgir lo "salvador", cuando todo lo surgido en la época del "dispositivo" sea remplazado por lo producido, y cómo se podría atravesar y soportar con esperanza la "constelación"[6] técnica de hombre y ser como un mero *"preludio"* del acontecimiento inicial, si se anuncia al mismo tiempo que la muerte de la metafísica y, con ella también, de la época técnica se extenderá más que toda la historia precedente de la metafísica de 2.500 años? ¿Hay algo más que *wishful thinking* cuando Heidegger formula, sereno, la demasiado fácil solución de compromiso según la cual uno debería decir tanto "sí" como "no" a la ciencia y afirma que, al final, podría volver a surgir de la maquinaria un "nuevo arraigo"? Aquí la dificultad yace, evidentemente, no en el lenguaje, sino en la cuestión: en el hecho de que un pensamiento del ser que se orienta de modo esencial hacia el destino colectivo del tiempo y no hacia aquello que en todo momento es verdadero no es de ningún modo un pensamiento en el sentido de una voluntad de saber crítica, sino que se corresponde, en el mejor de los casos, con la "marcha profunda de la conmoción mundial", en donde "mundo" significa, sin embargo, sólo nuestro mundo humano.

¿Pero qué tipo de experiencia subyace en tal pensamiento? ¿Cuál es el parámetro de esta construcción unidireccional de la historia de

[6] La expresión "constelación" es utilizada en contraste con la mera "situación" del ser humano, de la *condition humaine*.

la culminación y la muerte *de la* metafísica y de toda la tradición occidental? ¿Qué experiencia justifica la "destrucción" de la historia de la filosofía occidental, su demolición hasta la exposición de los cimientos y, además, la socavación de la metafísica como tal, que, un *lucus a non lucendo*, desde Platón hasta Nietzsche habría olvidado no sólo la entidad del ente sino el propio ser? A esta pregunta sólo puede dar respuesta una discusión específica de la autoconciencia histórica de Heidegger. De momento intentaremos exponer su "vuelta" y su forma de coherencia peculiar.[7]

Los filósofos capitales se reconocen desde siempre por el hecho de que para sus pensamientos decisivos saben encontrar las fórmulas decisivas. *El discurso del método*, *La crítica de la razón pura*, *La fenomenología del espíritu*, *El mundo como voluntad y representación*,

[7] Las siguientes reflexiones han sido malinterpretadas en algunas ocasiones como si el autor quisiera exhibir que Heidegger hubiera pretendido falsear de modo ilegítimo su punto de partida originario, mientras que en realidad se acentuó expresamente que su "vuelta" tendría a su manera una cierta coherencia, dado que el planteo de la cuestión se invierte en sí mismo, con lo cual tiene lugar un tan decisivo como "sutil desplazamiento del énfasis", a saber, desde la autorresolución del *Dasein* que se afirma ante la nada hasta el ser que se da a sí mismo, para cuya comprensión el *Dasein* en cada caso propio era en principio el "fundamento", mientras que, posteriormente, el *Dasein* sólo tiene que corresponder a la exigencia del ser, y, por lo tanto, ya no es más fundamental. La vuelta tiene un aspecto doble, tal como lo ha expuesto Walter Schulz (*Philosophische Rundschau*, 1953/1954, núm. 2/3, pp. 90 y ss.): es una *continuación del pensamiento* por el mismo camino, en el que, sin embargo, el camino del pensamiento realiza una *inversión* dialéctica. Nuestra crítica de la vuelta no se refiere a esta inversión como tal, sino a que, en la autorrepresentación de Heidegger, la reinterpretación de los conceptos esenciales permanezca oscura y se la encubra de tal modo que uno podría llegar a creer que Heidegger ya habría realizado la vuelta realmente antes de la vuelta, sólo que no lo habría expresado con claridad. La vuelta afecta no sólo un modificado "estado de ánimo" o "temple", pues cuando el estado de ánimo determinado participa tan esencialmente del estado-de-resuelto del *Dasein* como en *El ser y el tiempo*, entonces tal vuelta tiene que afectar también el contenido sustantivo de los análisis y no sólo su tono (cf. Heinrich Ott, *Denken und Sein*, 1959, pp. 76 y ss.). La propia interpretación de Heidegger de la "vuelta" se encuentra en su prólogo a William J. Richardson, *Heidegger, through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, 1963.

La voluntad de poder, todos designan de modo insuperable lo que quieren indicar. Heidegger encontró con *El ser y el tiempo* el título perfecto para su pensamiento. De hecho, él piensa el ser en función del tiempo;[8] a partir del nuestro y del que adviene a nosotros. Otro título cuyo sentido traiciona la interpretación dada es *Caminos del bosque*. Este título indica, en principio, que Heidegger está en camino; ocasionalmente, en "senderos del campo" en los que aún resuena el tañido procedente de las campanas cristianas. Aquello que él busca en este camino es una respuesta a la pregunta por el "sentido del ser", formulada y sin respuesta en *El ser y el tiempo*. Ya no se habla del "sentido", que ya en *El ser y el tiempo* se había desmaterializado en el "sobre-el-fondo-de-qué de un proyecto". En su lugar aparece la "verdad" como apertura de un dominio de proyecto. Sentido y carencia de sentido se dan sólo para un *Dasein* humano. El ser ni tiene ni carece de sentido. "Es", en tanto "esencia", y puede estar ausente o presente, ocultarse o revelarse, y se oculta y se retira precisamente cuando se desvela en un ente. Este ser tantas veces repetido no se refiere a ninguna forma de ser, como el "existir" del hombre, o el "ser a la mano" de una mesa o el "ser ante los ojos" de una piedra; no es ningún objeto que uno pudiera exhibir o producir; tampoco es una idea, sino, pensado en términos de entes, el ente supremo, siendo en sí mismo, sin embargo, tan poco óntico y tan inconcebible y, a la vez, tan presente como el tiempo, que también es antes una nada que un ente. Sin embargo, el ser es en cierto modo accesible: por los caminos del bosque. De estos caminos se dice que son muy tupidos, pues han sido poco transitados, y que terminan de modo abrupto en lo intransitado. Uno puede perderse en ellos. Pero ellos siempre se dirigen a uno y el mismo bosque, el del mismo y único ser. "Los leñadores y los guardabosques conocen los caminos. Saben lo que significa estar por un camino del bosque." El guardabosques recuerda al "pastor" y "guardián" del ser (en la *Carta sobre el humanismo*), que a su vez "mantiene ocupado el lugar de la nada". El guar-

[8] Cf. "Martin Heidegger y Franz Rosenzweig", en este volumen (pp. 90-125).

dabosques es, como el pastor, el hombre en su relación ex-sistente con el ser, que, por su parte, se relaciona con él. Lo que este guardián del bosque sabe no es dicho expresamente, pero se deja adivinar. Presumiblemente sabe que puede perderse sin remedio en este bosque de la verdad del ser, en "esta la única cuestión del pensamiento". Él puede quebrarse y naufragar en esta cuestión. Los caminos del bosque usualmente no conducen hacia lo abierto y despejado, es decir, hacia lo verdadero. El naufragio en la verdad del ser y en el ser de la verdad no sería, sin embargo, una desgracia, sino "el único don que al pensamiento le podría llegar desde el ser", así como el "quiebre de la palabra" es el "más auténtico paso de regreso" en el camino del pensamiento. Pero aún no se ha consumado el naufragio correcto, y Heidegger se vuelve parco y silente en el camino hacia la vecindad del ser. El estar "en camino" corresponde al *pathos* y al carácter esenciales de la existencia filosófica de Heidegger en tanto una existencia históricamente experimentada. El pensamiento mismo es un camino al que correspondemos en tanto nos quedamos en camino, en lugar de colocarnos sólo como espectadores a la vera del camino y comparar históricamente los caminos que otros han transitado. Pero si el *Dasein* humano y el ser mismo no fueran concebidos desde un comienzo como temporales e históricos, entonces el *pathos* del "estar en camino" perdería su suelo y fundamento; pues ¿por qué un constante estar en camino hacia algo lejano y futuro habría de ser el camino correcto hacia una constante meditación sobre el ser siempre idéntico? Esto mismo lo encontramos ya en el final de *El ser y el tiempo,* donde se dice que hay que buscar y transitar un camino hacia el esclarecimiento de la pregunta por el ser; si este camino es único y, además, correcto, sólo puede saberse luego de recorrerlo. *El ser y el tiempo* está en camino y Heidegger todavía marcha hacia una interpretación del ser. Pero hoy él ya no hablaría de una "interpretación" del ser, tampoco de una "comprensión del ser", y mucho menos de una "ciencia" del ser en cuanto tal, de "sus posibilidades y variaciones". De hecho, nadie podrá afirmar que ha comprendido de modo científico qué es el ser, ese misterio del que habla

Heidegger. "La completa desaparición de la capacidad de denominar de la palabra ser", que ya había hecho que Hegel comprendiera el ser (= nada) como lo "inmediato indeterminado", es también la corrupción del decir del ser de Heidegger, que fue capaz de interpelar de modo general a sus contemporáneos sólo por medio de la analítica del *Dasein* en cada caso propio. Al comienzo esto será entendido por los creyentes que dicen encontrar en el discurso ontológico de Heidegger sobre la "revelación" y el "desvelamiento" un acceso a la revelación cristiana de un Dios, por así decirlo, no-óntico y que, como creyentes, tampoco pretenden ver al Dios de la revelación con los ojos del entendimiento. Confían en Él y Lo escuchan, sin haberlo visto nunca como un ente, piensan en Él y Le agradecen y experimentan su presencia reinante. La "remembranza" [*Andenken*] parece encontrarse así con la veneración [*Anbetung*] y la oración [*Gebet*].

Es evidente la persistencia consecuente con que Heidegger ha perseguido el ser desde *El ser y el tiempo* hasta hoy.[9] De hecho, para

[9] La primera indicación del problema desarrollado en *El ser y el tiempo* de la diferencia óntico-ontológica, es decir, de la diferencia entre ser y ente, está presente en el trabajo de habilitación sobre *La teoría de las categorías y de la significación de Duns Scoto*, en cuyo capítulo final se afirma que una filosofía del espíritu vital no puede contentarse con el "deletreo de la realidad" (del ente), sino que debe apuntar, por encima de la totalidad del conocimiento, hacia una irrupción en la verdadera realidad y en la verdad real. Para eso sería necesario restablecer la vigencia de la dimensión del alma que aspira a lo "trascendente", que determinó la orientación de la filosofía cristiana de la Edad Media, en oposición a la moderna y superficial actitud frente a la vida y su "efímera latitud", que no está anclada en el espíritu absoluto de Dios ni en la trascendente "relación originaria entre el alma y Dios". Si uno traduce "verdadera realidad" y "verdad real" por "verdad del ser" y "ser de la verdad", la dimensión que aspira a lo trascendente de la "vida anímica" por "ex-sistencia", "Dios" por "ser" y el "perderse" del hombre actual en la "amplitud de contenido del mundo sensible" por la caída al mundo y el abandono del ser, entonces ya se puede reconocer al Heidegger tardío en su escrito de habilitación. También la "correspondencia" dialéctica entre ser y ex-sistencia humana ya se encuentra claramente bosquejada en un lenguaje condicionado por la filosofía de la vida y la filosofía de los valores. La trascendencia no debería significar un distanciamiento incondicionado del sujeto, sino uno de los polos de una "correlativa" relación vital, de mo-

él, el destino colectivo de Occidente y con él de toda la "Tierra" depende de la cuestión del ser y de la traducción [*Übersetzung*] del término griego para denotar "ser", del "trans-poner" [*Über-setzen*] a la verdad del ser. Por tanto, parece justificado que proteste contra los malentendidos "antropológicos" de *El ser y el tiempo* y que insista en la inquebrantada unidad de su investigación. "Por todas partes se expresa la opinión de que el intento de *El ser y el tiempo* parece haber llegado a un callejón sin salida. Dejemos sola a esa opinión. Todavía hoy el pensamiento que apenas intentó unos pasos en *El ser y el tiempo* no ha podido salir de allí. Pero tal vez, en lugar de esto, se haya adentrado un poco en la cuestión." El camino que Heidegger transita no es, sin embargo, el mismo que antes, porque un camino se determina, cuando se lo recorre, a partir de la dirección, y ésta se ha invertido luego de *El ser y el tiempo*. En tanto Heidegger hace que la *condition humaine*, concebida por Pascal y Kierkegaard, sea determinada y conducida por la "historia del ser", no se abandonan los existenciarios de *El ser y el tiempo*, sino que han sido repensados, modificados e invertidos en lo que se refiere al sentido original de su dirección. Intentaremos explicar esto poniendo algunos conceptos como ejemplos. Tomaremos para ello la relación entre *Dasein* existente y *ser*, entre *proyección del Dasein* y *yección del ser*, entre *facticidad* existenciaria y *"se da"* ser, entre *verdad existenciaria* y *verdad del ser*, entre *finitud* y *eternidad*, y, finalmente, el sentido variado de *ontología fundamental* que sostiene todos los existenciarios. En defini-

---

do tal que la colocación de los valores no gravitaría sólo en lo trascendente, sino que, por así decirlo, tales valores se reflejarían desde su carácter absoluto en los individuos y descansarían en ellos, pese a la preponderancia del otro miembro de la correlación. Si uno asume junto con Heidegger que el pensamiento esencial siempre piensa sólo *un* pensamiento y que en todo pensador de rango elevado tal pensamiento esencial se encuentra allí desde el comienzo, entonces la analítica de la autorresolución del *Dasein*, que se encumbra en la "libertad para la muerte" con doble resaltado (*El ser y el tiempo*, § 53 [ed. esp.: México, Fondo de Cultura Económica, 1951]), significaría sólo un *estado intermedio* y la "vuelta" de Heidegger hacia el ser que se da a sí mismo sería un regreso a su comienzo teológico.

tiva, no fue un mero malentendido cuando tantos oyentes de las lecciones de Heidegger y tantos lectores de *El ser y el tiempo* entendieron al autor en ese entonces de un modo diferente de como él mismo se entiende hoy, a saber: como al autor, influido por Kierkegaard, Pascal, Lutero y San Agustín, de una "analítica del *Dasein*" no creyente, y no como un iniciado del ser, que, supuestamente ya en *El ser y el tiempo* había dejado tras de sí toda la "subjetividad" del ser humano. ¿Pero cómo podría abandonarse la subjetividad, cuando lo único que es necesario requiere la cercanía del ser, una "vuelta" y un "cambio de la esencia del hombre", es decir, una suerte de conversión y un renacimiento?

Quien se permita dudar de la verdad y exactitud de la interpretación tardía que Heidegger hace de su obra primera y fundamental debería considerar que *El ser y el tiempo* comienza y termina de hecho con la pregunta por el *ser*. Sin embargo, las preguntas se encuentran al comienzo y al final de un sustancioso medio de análisis detallados, cuya sustancia es un "análisis fundamental" de la subjetividad humana, de la mismidad auténtica e inauténtica considerada como un *Dasein* existente en cada caso propio. Por cierto, también este análisis fundamental es señalado como meramente propedéutico, con la vista puesta en la pregunta universal por el ser en cuanto tal; pero –y ésta es la característica peculiar de la ontología de Heidegger– esta pregunta por el ser podría ser planteada y respondida de modo significativo sólo tomando como punto de partida y meta de tal pregunta el "más drástico aislamiento" o la "individuación más radical" del *Dasein* en cada caso propio que interroga por el ser. Filosofía –leemos en *El ser y el tiempo*– es "ontología fenomenológica universal que parte de la hermenéutica del *Dasein*, que, en tanto analítica del *Dasein*, ha fijado el fin del hilo conductor de todo preguntar filosófico allí de donde *surge* y adonde *torna*".[10] La pregunta ontológica por el ser requiere un determinado, existente, óntico fundamento, y éste es aquel ente que somos nosotros mismos, ya que sólo el

[10] *El ser y el tiempo*, §§ 7 y 83.

Dasein puede preguntar por el sentido del ser. "La característica óntica del *Dasein* consiste en ser ontológico", es decir, es un ente en el sentido de que se comporta y se comprende en relación con el ser, que, por su parte, es siempre el ser de un ente. El *Dasein* humano comprende su propio ser, cuyo modo característico de ser es el "existir", y a la vez comprende toda otra forma de ser del ente no peculiar al *Dasein*. Es por eso "la condición de posibilidad de toda ontología", de la única universal y de las muchas regionales. Esta "prioridad" óntica-ontológica del *Dasein* ya habría sido advertida por Aristóteles cuando señala que el alma del hombre es, de algún modo, todo el ente, ya que sólo ella podría percibir y captar, mediante *aisthesis* y *noesis*, todo el ente en lo que es y cómo es. En la interpretación tardía que Heidegger hace de Platón se explica de modo inverso esta prioridad del ver que percibe y capta como el comienzo de la decadencia de la verdad del ser hacia la mera exactitud de una mirada subjetiva.

¿Cómo se concilian estas tesis fundamentales de *El ser y el tiempo* que en conjunto refieren la relatividad existenciaria del ser y su verdad a un *Dasein* humano existente con la afirmación posterior de Heidegger de que él ya había abandonado en *El ser y el tiempo* toda "subjetividad" humana, porque el hombre y todo "humanismo" –romano, cristiano, marxista, existenciario– no sería de ningún modo lo esencial, ya que el hombre estaría distinguido "desde el ser"? La conciliación de la posición de partida con la afirmación posterior es llevada a cabo por Heidegger mediante la reinterpretación consecuente de los existenciarios de *El ser y el tiempo* desde el punto de vista alcanzado al final. Mientras que en *El ser y el tiempo* el ser es comprendido desde el fundamento del *Dasein*, ya que sólo a partir de él es accesible, ahora, por el contrario, se piensa la esencia del hombre en su "procedencia de la verdad del ser", ¡y la existencia del *Dasein* aislado en sí mismo ante la muerte se transforma en el "habitar extático en la proximidad del ser"! El principio conductor de *El ser y el tiempo* según el cual la llamada esencia del *Dasein* reside en su existencia significa allí que su esencia no es en absoluto una quididad universal, sino un ocasional y en cada caso propio *que-es* [*Daß-sein*],

"que es y tiene que ser"; en la *Carta sobre el humanismo* se reinterpreta el sentido de esta definición en la dirección de que el ser humano esencia de tal modo que es el "ahí" [*Da*], es decir, el claro "del ser". Sólo este ser del "ahí" tendría el carácter fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático habitar-en propio de la verdad o apertura del ser. ¿Cómo se podría reconocer en esta nueva determinación esencial del *Dasein* la anterior de *El ser y el tiempo*, según la cual el ser-"ahí" [*"Da"-sein*] también es un claro, pero no porque sea el "ahí" de un *ser* que se distingue de todos los entes, sino porque, como ser-en-el-mundo abierto de modo existenciario, está ahí "para sí mismo" y trae consigo *su* ahí "de la casa". Del mismo modo, la "cura" tampoco designa ya, como en *El ser y el tiempo*, la esencia del *Dasein* existente, al que, como se afirmaba, le iba su sí-mismo, su propio ser, sino que ahora es cura de *el* ser, que es exclusivamente "él mismo" de manera distintiva y fundamental.

La existencia del *Dasein* humano, su propio, existenciario "ahí" no se halla en *El ser y el tiempo*, templado como el "ahí" del ser universal, por el temple del agradecer por su "favor" y "gracia", sino por la experiencia de la "carga". El *Dasein* lleva la carga sobre sí mismo, porque es absolutamente sin procedencia ni meta y "tiene que ser". De hecho, ningún *Dasein* humano ha decidido nunca libremente si quería venir al *Dasein* o no. Este carácter del ser del *Dasein* –embozado en su procedencia y meta, aunque en sí mismo tanto más desembozadamente abierto–, "que es y tiene que ser", es llamado por Heidegger en *El ser y el tiempo* el "estar-arrojado" del *Dasein* en su ahí. Designa la "facticidad" de la entrega a la responsabilidad. Al mismo tiempo, esa carga arrojada de la facticidad motiva también el carácter de *proyección* del *Dasein*, que como existencia no es un mero *factum*, sino también una posibilidad fáctica, un "poder-ser". Aunque el hombre existente proyecta constantemente posibilidades a partir de las cuales se comprende a sí mismo, en tanto tiene algo planeado por delante y es él mismo anticipadamente, él nunca puede retroceder hasta llegar detrás de su estar-arrojado, que es el fundamento abismal de su "poder-ser". Él puede proyectarse en posibilidades sólo dentro del mar-

co de su estar-arrojado. El *Dasein* existente es una "arrojada proyección" de sí mismo, proyectándose a sí mismo, sobre el fundamento de la ciega facticidad, en posibilidades avistadas. A partir de este punto de partida, Sartre, con cuyo existencialismo Heidegger pretende no tener "lo más mínimo" en común, ha desarrollado esta concepción y ha hecho comprensible la existencia humana, en su totalidad y hasta en sus mínimos detalles biográficos, como un *projet fondamental.*

En la *Carta sobre el humanismo*, el carácter de arrojada proyección, junto con el concepto de existencia, son repensados hacia y desde el ser. Existencia ya no significa más un trascender de sí mismo en el proyectar del mundo, sino ex-sistencia como salida hacia la verdad del ser. El *ser* mismo soporta ahora la ex-sistencia, en tanto que la "mantiene en sí y la reúne hacia él". El *Dasein* existente ya no está arrojado como en *El ser y el tiempo*, por ser sin lugar ni patria, sin origen ni meta, y por tener que ser, sino porque esencia en la *"yección del ser"* considerado como lo "histórico-destinal que destina". La existencia ya no es más punto de partida y meta, sino que el ser mismo es la procedencia y la meta. Del mismo modo se transforma el sentido de la proyección. Ya no es una determinación de la existencia del *Dasein* arrojado en su ahí, sino "una relación extática con el claro del ser". Lo yectante en el proyectar no es de ningún modo el ser humano, sino el ser mismo, que destina al ser humano a la ex-sistencia como su esencia. Lejos de que la arrojada proyección siga indicando como antes el siniestro *factum brutum*, el puro accidente de la existencia humana, ahora remite en cambio a la proximidad del ser, considerado como la patria y lo salvo. El hombre es sólo la ex-sistente "contra-yección" del ser, llamado por el ser y convocado a ser su pastor. El estar-arrojado del *Dasein* existente no es, por tanto, un fundamento último y un abismo en cuya gravedad descansa el *Dasein*, sino que está lanzado por el ser mismo. Este estar-arrojado pierde así el carácter de la carga de la facticidad que era fundamental para la analítica del *Dasein*. La continuación y el viraje del pensamiento de Heidegger desde la facticidad arrojada del *Dasein* hacia una "yección del ser" testimonia un motivo existencial

fundamental de su entero estar-en-camino: el anhelo de la pérdida de gravedad y de hermetismo, con el que se halla en relación directa el siempre recurrente discurso de abrirse para lo abierto.

En *El ser y el tiempo*, la *facticidad* es una determinación exclusiva de la existencia del *Dasein*, que la distingue del *factum* no existenciario del mero ser ante los ojos. En *¿Qué es metafísica?*, Heidegger amplía el problema de la facticidad a todo el ente en su totalidad al preguntar al final: "¿Por qué hay ente y no más bien la nada?". En la *Introducción a la metafísica* se designa esta pregunta, ya formulada por Leibniz y Schelling, como la primera en cuanto a su rango, por ser la más amplia, la más profunda y la más originaria. Pero Heidegger no presta atención al hecho de que esta pregunta sólo puede ser formulada gracias a que la antecede la historia bíblica de la creación, según la cual la totalidad de los entes no podría surgir como una creación a partir de la nada, aunque sí daría qué pensar que y por qué esta "la más originaria" de las preguntas no ha sido formulada nunca por el pensamiento griego originario.[11] Cuando Heidegger recusa como pensador la *creatio ex nihilo* y, desteologizándola, la supera en la frase *"ex nihilo omne ens qua ens fit"*, entonces se mueve dentro la tradición cristiana contra ella, pero no en el ámbito del pensamiento inicial para el que la nada es sólo el límite extremo y nulo del ente. Para poder preguntar como Heidegger, todo ente debe haber sido negado en su entidad y transformado en nada relativa al ente. La "nada del ente" se roza, sin embargo, positivamente con el *ser*, en tanto que éste tampoco debería ser algo óntico. La experiencia de la nada abre en principio el acceso a la experiencia del ser y hace que nos embargue la completa "extrañeza" del ente en cuanto tal. La expresión extrañeza media entre la experiencia de la facticidad arrojada del *Dasein* y la "admiración" en la totalidad del ente, que finalmente –en el tardío "Epílogo a *¿Qué es metafísica?"*– identifica en el *factum* universal del ser el "milagro de todos los milagros" y lo acepta agradecido. "Sólo

[11] Al respecto véase Karl Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, cap. IV: "Schöpfung und Existenz"; Eugen Fink, *Alles und Nichts*, 1959, pp. 196 y ss.

el hombre entre todos los entes experimenta, invocado por la voz del ser (al principio uno esperaría que sea la voz de la nada), el milagro de todos los milagros: *que el ente es.*" De acuerdo con esto se transforma también el sentimiento de angustia revelado por la nada en un "pudor" religioso ante el misterio del ser. Por último, el pensamiento del "sacrificio" a la salvaguardia de la verdad del ser toma el lugar de la autoafirmación de un *Dasein* humano entregado a su responsabilidad, cuya libertad era una "libertad para la muerte". Este sacrificarse y prodigarse en beneficio del ser no es tampoco una contribución del *Dasein,* sino el "eco" del favor precedente del ser, y no más, como en el texto de la conferencia, expresión de un *Dasein* temerario, que en su temeraria prodigalidad de sí mismo, preserva su "última grandeza".

¿Pero en qué sentido debería entenderse el "es" del ser que está puesto en cuestión al comienzo y al final, si no es en modo alguno un ente, ni siquiera el ente supremo y máximo? ¿Hay siquiera ser "en sí", sin relación con –e independiente de– un *Dasein* óntico que se pueda conducir con relación a él y que lo pueda comprender? En *El ser y el tiempo* se afirma: "Sólo en tanto *hay Dasein,* es decir, la posibilidad óntica de comprensión del ser, *se da* ser. Si el *Dasein* no existe, no *hay* tampoco *independencia* ni *hay en sí*". Esta afirmación es en realidad comprensible de suyo, en tanto se refiere al *comprender* del ser.[12] ¿Pues cómo podría hablarse con sentido de un independiente ser en sí, sin comprender el sentido de un tal en sí y, en consecuencia, sin "presuponer" un *Dasein* comprensor? Pero por otro lado, el discurso sobre un ser en sí refiere precisamente a un modo de ser que es esencialmente independiente de cualquier *Dasein* humano, de cualquier actitud y comprender humanos. En la com-

[12] "Comprensión del ser" –se dice treinta años después de *El ser y el tiempo* en una reinterpretación retrospectiva– querría decir "que el hombre, de acuerdo con su esencia, se encuentra en lo abierto de la proyección del ser y soporta este comprender así referido". Del mismo modo se invierte el sentido del "temple" o "estado de ánimo", que en *El ser y el tiempo* designa el modo de encontrarse del propio *Dasein* y más tarde la "voz del ser", que determina y templa nuestro corresponder oyente.

prensión del ser y del ser en sí se presupone un *Dasein* comprensor, pero esta presuposición no la establece el ser o el ser en sí comprendidos. Así somos arrojados de regreso a la pregunta de si para el ser en sí en cuanto tal es esencial ser ahí y despejado para un *Dasein* comprensor y percipiente o no. Hegel, a su modo, ha dado una respuesta insuperable a esta pregunta por medio de la dialéctica del ser en y para sí de la subjetividad sustancial; pero no sucede lo mismo con Heidegger, que en *El ser y el tiempo* comprende el ser y su verdad "fundamentalmente" desde el *Dasein*, pero después comprende, en sentido inverso, éste desde aquél, sin conciliar ambos modos de acceso como no sea por medio del postulado de la "correspondencia" entre el destino del ser y el *Dasein* adecuado, entre el ser y la esencia humana. Ambos términos, tal como se expresa tres décadas después de *El ser y el tiempo*, se asignan y corresponden *mutuamente*, ya que, por un lado, sólo el ser humano puede hacer que se presente el ser y hacerlo advenir como presencia, y porque, por otra parte, precisamente porque este ser "necesita" del ser humano, éste le es asignado al ser. Mientras que en *El ser y el tiempo* el *Dasein* en cada caso propio era asignado *a sí mismo* y era entregado a la responsabilidad de sí mismo, ahora la existencia humana es determinada como una "escucha" obediente de la exigencia del ser y como perteneciente al ser. La exigencia de *El ser y el tiempo* de tomar sobre sí el más propio ahí se transforma en la exigencia contraria, "desembarazarnos" para dirigirnos hacia allí donde ya estamos admitidos: en la pertenencia del ser, que por su parte nos pertenece, ya que sólo puede habitar en nosotros. En el tratado *Hacia la pregunta del ser*, se dice que la esencia del ser, tal como se esencia y se presenta, es ya en sí la relación con la esencia humana y nada en y para sí, así como de modo inverso el ser humano no es un *Dasein* que está ahí para sí, sino que su esencia se basa en que él habita en la aproximación y desviación del ser. En el mismo sentido, en *¿Qué significa pensar?* se afirma:

> Toda doctrina filosófica –es decir, que piense– de la esencia del ser humano es *en sí ya* doctrina del ser del ente. Toda doctrina del ser es *en sí*

> *ya* doctrina de la esencia del ser humano. Pero una doctrina nunca puede ser alcanzada con un mero viraje de la otra. ¿Por qué esto es así, en qué se basa esta relación entre la esencia humana y el ser del ente? Esta pregunta es la única pregunta ante la cual debe ser llevado, en primer lugar, el pensamiento precedente.[13]

Sin embargo, la *relación* con el ser es a la vez la relación con su *retiro* y "el acontecimiento de su retiro" –la ausencia de lo salvo, lo sagrado y los dioses–; incluso podría ser lo "más presente en todo lo actualmente presente". Por otro lado, el retiro peculiar al destino es en sí ya relación con la esencia humana, sin ser de este modo humanizado. El ser no está por tanto unilateralmente despejado en la localidad del *Da-sein* humano, sino que también el ser humano permanece, también en la relación del retiro, habitando en la localidad del ser. Y por último, esta relación de "correspondencia" y pertenencia mutua se supera y profundiza una vez más, en tanto se denomina *"acontecimiento"* al ámbito en el cual se alcanzan mutuamente el ser humano y el ser. Así queda superado por completo el punto de partida existenciario del *Dasein* en cada caso propio, "auténtico" y que se asigna a sí mismo. El acontecimiento es el "entre" de la relación, pensado sólo desde sí mismo y en cuanto tal o como "relación de todas las relaciones".

Ya diez años antes, en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger interpreta la siguiente frase de *El ser y el tiempo:* "sólo en tanto hay *Dasein*, se da ser", ¡alegando que el "se" que da sería el ser mismo! De acuerdo con esto se invierte la frase de *El ser y el tiempo* en una afirmación enteramente distinta. Sólo en tanto el ser se da, hay también *ser-ahí*. El "da" nombraría lo donante, su verdad o esencia del ser que posibilita su desocultamiento. El ser mismo no sería nada sino un tal darse a lo abierto, lo cual por supuesto supone nuevamente que hay un ente que puede abrirse a lo abierto y recibir su donación. La pregunta de Heidegger "¿Por qué hay ente y no más bien la nada?", que

[13] Cf. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 188.

antes, dentro de la dimensión de la facticidad arrojada, podía plantearse pero no responderse, encuentra así una respuesta inesperada que se deja formular del siguiente modo: se da ente (*Dasein*) porque se da ser, y se da ser porque éste se dirige por sí mismo al "ahí" del claro de un ente. Y por último también el "se da" del ser que se da a sí mismo necesita de un donante, el acontecimiento de un acontecimiento, para arribar, como presencia, a aquello que le es propio.

Tan ambigua como el "se da", que pone de cabeza la facticidad, es la *verdad* del ser que se encuentra establecida en dos extremos: en el *ser mismo*, que como el "claro" es la verdad originaria misma en cuanto desocultamiento, y, por otra parte, en el *Dasein óntico* del ser humano, cuya existencia es el presupuesto para todo posible ser verdad. Heidegger se ocupó desde el comienzo de la pregunta por el sentido de la verdad. Su primer e insuperado tratamiento se encuentra en *El ser y el tiempo* en el análisis penetrante de los conceptos copertenecientes de *phainomenon* y *logos*. Un fenómeno es aquello que "se muestra" y se revela "en sí mismo". Para poder aparecer, ya debe encontrarse en la claridad de una luz. Le es inherente la posibilidad de la mera apariencia y la del ocultamiento. Los fenómenos se hacen accesibles en un *logos* que los hace visibles y los exhibe. Éste puede tanto descubrir como cubrir, ser verdadero o falso. El *logos* deja ver y percibir fenómenos ónticos como verdaderos o falsos. Aquello que se encuentra más oculto y que por tanto necesita una mostración fenomenológica expresa es el ser, y oculto permanece precisamente en su desvelamiento. "El desocultamiento del ente, la claridad que se le concede, oscurece la luz del ser." El complemento existenciario de esta afirmación sobre el ser en *Caminos del bosque* es la tesis de *El ser y el tiempo* sobre el *Dasein*, según la cual el ser humano se comprende, en primera instancia y en mayor medida, a partir del mundo de lo ante los ojos y a la mano, pero no originariamente a partir de sus propios y más propios *Dasein* y ser-en-el-mundo. En la conferencia *De la esencia de la verdad* se amplía el tratamiento del problema de la verdad de *El ser y el tiempo* y muta paulatinamente. El tratado sobre la sentencia de Anaximandro contiene un provisorio último esquema

sobre la "verdad", en el que el espíritu lingüístico de Heidegger piensa más allá de todos los conceptos y la acreditación de éstos. Lo que aquí se afirma sobre la verdad remite a un pasaje de Homero sobre el vidente Calcas. Éste es, como el propio Heidegger, uno "que dice la verdad", en tanto, desde lo "verdadero" de lo que es presente, toma al cuidado o protege la "verdad" de lo que se presenta, es decir, del ser. "Verdad es el cuidado del ser" por parte del hombre como pastor del ser, donde el genitivo de la expresión "cuidado del ser" es utilizado con dos sentidos, como perteneciente al propio ser y, a la vez, al ver del que dice la verdad. Pero de lo que se trata ahora ante todo ya no es, como en *El ser y el tiempo*, del fundamento, ligado al sujeto y peculiar al *Dasein*, de la verdad, sino del ser mismo, que en su presencia y ausencia es la verdad misma; la da y la concede o la retira y la niega, con lo cual el *Dasein* es rebajado, mejor dicho, promovido a "localidad" de la verdad del ser. Lo que está en juego, se dice en la "Introducción a *¿Qué es metafísica?*", es única y solamente el advenimiento o el permanecer fuera de la verdad del ser. No somos nosotros ni nuestras proyecciones los que deciden sobre el ser verdadero o falso, sino que lo que hay que dirimir es "si el ser mismo a partir de su propia verdad puede acontecer una relación con la esencia del ser humano" y así llevar al ser humano a la "pertenencia al ser". Pero permanece oscuro de qué depende el "poder" [*Können*] de esta acontecedora apropiación del ser. Pareciera como si el ser, incluso "Dios" y "los dioses", necesitaran para hacerse presentes que el ser humano les acondicione un lugar para habitar. Ellos no advienen si no les salimos al encuentro hasta mitad de camino. Por alguna razón desconocida, el ser no pudo hasta aquí acontecer de modo patente la relación con el ser humano, al menos no en Occidente. Heidegger afirma que, en efecto, la verdad decisiva del ser ha permanecido oculta desde Platón hasta Nietzsche. Existimos y pensamos hace más de dos mil años olvidándonos del ser, porque hemos abandonado al ser, un abandono del ser que nuevamente está destinado por el ser, y que determina el destino colectivo de nuestro pensamiento y nuestro *Dasein* occidentales. Heidegger afirma que *El ser y el tiempo* ya se encon-

traba en marcha hacia la apertura de un camino por el cual podamos pensar el ser mismo en su verdad.

Pero en *El ser y el tiempo* no se habla de la relación de la verdad del ser con la esencia del hombre, sino que, por el contrario, se trata del comportamiento del *Dasein* humano respecto del ser y la verdad. En *El ser y el tiempo* se afirma que "verdad primaria", es decir, lo que descubre y abre, es el *Dasein* óntico. Como un *Dasein* arrojado al ser-ahí y que también se proyecta a sí mismo, el *Dasein* es tanto originariamente descubridor como encubridor, en la verdad y en la falsedad. Toda verdad y falsedad es, según el modo de ser peculiar al *Dasein*, relativa a un *Dasein* óntico. "Se da" verdad sólo "en tanto y en cuanto hay *Dasein*". "El ente es descubierto sólo *cuando* y abierto (verdadero) sólo *mientras hay Dasein*. Las leyes de Newton, el principio de contradicción, y toda verdad en general, son verdaderas en tanto que *hay Dasein*. Antes de que haya sido el *Dasein*, o cuando éste ya no sea, no hubo ni habrá verdad alguna, ya que ésta *no puede* ser en tanto estado-de-abierto, descubrimiento, o estado-de-descubierto." Debemos presuponer la verdad, no porque haya "verdades eternas", sino porque nosotros, como *Dasein* finito arrojado al ahí, que proyecta y abre el ente en su ser, somos presupuestos desde siempre, es decir, que somos ahí de modo fáctico y debemos ser. "En sí no se puede comprender por qué el ente debe ser *descubierto*, por qué deben ser la *verdad* y el *Dasein*." Quien mediante el suicidio aniquila a su *Dasein*, aniquila al mismo tiempo la verdad.[14] Verdad

[14] En la *Einführung in die Metaphysik* (p. 135) se expresa el mismo pensamiento en la forma de que el hombre –"lo más pavoroso" de todos los seres– puede negar al ser su posibilidad de aparecer. "A la actitud violenta de lo más pavoroso le pertenece esta temeridad que, en verdad, es supremo reconocimiento: es decir, frente al imperar que aparece, rechazar cualquier apertura y superarlo así y ponerse a su altura de modo que a su omnipotencia le quede cerrado el lugar del aparecer. Pero el rechazar tal apertura del ser no significa para la existencia sino renunciar a su esencia. Esto exige: salir del ser o bien no entrar jamás en la ex-sistencia." "Aquí se muestra la posibilidad más pavorosa de la ex-sistencia: la de quebrar la fuerza sometedora del ser en el acto de violencia extrema contra sí mismo. La ex-sistencia

y *Dasein* son ambos "existenciarios" de modo fáctico, y el ser de la verdad se sostiene y cae junto con el *Dasein* óntico. "El ser, no el ente –afirma Heidegger al cierre de la explicación de la presuposición de la verdad–, 'se da' sólo en tanto hay verdad. Y ella *es* sólo en tanto y en cuanto hay *Dasein*." No resulta fácil comprender en qué medida esta relatividad de la verdad y de su ser tan radicalmente formulada sobre la base de un *Dasein* óntico y existente de facto ha de abrir al pensamiento un camino en el que tal *Dasein* pueda pensar el ser mismo en su verdad. Por cierto, en sus expresiones posteriores Heidegger nunca abandona la relación de la verdad del ser con la esencia del hombre, sino que es reformulada en tanto que esta relación con el ser humano pasa a ser determinada por el ser mismo. Al servicio de la así repensada postulación del problema, Heidegger nos asegura que una meditación previa sobre la esencia del hombre habría sido necesaria. ¿Pero por qué era necesario elaborar una "analítica del *Dasein*", si la esencia del ser humano no existe desde sí misma, sino que es acontecida desde el ser? ¿No debería preceder, antes bien, una determinación del ser a una determinación del *Dasein*, tal como Heidegger lo sugiere en el final de *El ser y el tiempo*? ¿Pero cómo habría de poder determinarse de modo más preciso el "ser" sin una referencia al ente determinado? ¿Y es acertado, en general, que los análisis de los fenómenos esenciales de la existencia (ser-en-el-mundo, ser-con y mismidad, cura, muerte, culpa, conciencia moral) y sus interpretaciones temporarias preparan y sostienen una comprensión del ser? ¿Es necesario haber caminado con *El ser y el tiempo* para poder recorrer *Caminos del bosque* o es preferible, antes bien, haber olvidado los análisis existenciarios de esa obra para lograr seguir la topología del ser? ¿Cómo podría, por ejemplo, la radical independencia del *Dasein* que se asume a sí mismo brindar información so-

---

tiene esta posibilidad no como salida vacua, sino que *es* esta posibilidad en tanto que es." [Hemos utilizado aquí, aunque con ligeras variaciones, la traducción de Ángela Ackermann Pilári, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 160 y 161, N. del T.]

bre el ser mismo, a menos que sea gracias a una vuelta que tome la radical pertenencia del *Dasein* al ser como punto de partida y meta? El análisis existenciario de un auténtico "poder-ser-total" que presupone que la muerte es la "instancia superior de apelación" de nuestro auténtico, resuelto poder-ser no sólo es innecesario para experimentar el misterio del ser, sino que también es inconciliable con el pensamiento completamente diverso de que todo nuestro resuelto poder [*Können*] ya se encuentra decidido en cada caso por el destino del ser. ¿Cómo puede conciliarse la idea de la autorresuelta existencia ante la muerte, que por su aceptación anticipada del fin nulo ya no puede ser "rebasada", con la ex-sistencia acontecida desde el ser, que está desde siempre rebasada por el destino del ser, pues en el ser ya se culminó desde el comienzo todo destino del ente? El hecho de que una analítica del *Dasein* sea necesaria para comprender el sentido del ser sólo se puede mantener si, como en *El ser y el tiempo*, la comprensión del ser pertenece en primera instancia al *Dasein*. Si, en cambio, nuestro *Dasein* en cada caso propio y nuestro pensamiento pertenecen originariamente al ser y son enviados y pre-pensados por él, entonces no se puede comprender en qué puede contribuir –o qué puede dirimir– una analítica del *Dasein* respecto de la relación entre la verdad del ser y la esencia del hombre. La única "suposición, que todo lo abarca",[15] que autoriza a Heidegger a fabricar una relación esencial entre el ser y la meditación, necesaria al ser, sobre la esencia

[15] Cf. *Was ist Metaphysik?*, 5ª ed., p. 13 [trad. esp.: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Fausto, 1992]; *Einführung in die Metaphysik*, pp. 124 y 156; también pp. 47, 101, 106, 120 y 129 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993]; *Holzwege*, pp. 377 y ss. [trad. esp.: *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998]; *Vorträge und Aufsätze*, pp. 41 y 99 [trad. esp.: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994]; *Was heißt Denken?*, pp. 114 y ss. [*¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1958]; *Identität und Differenz*, pp. 23 y ss. [trad. esp.: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988]; *Der Satz vom Grund*, pp. 146 y 157 [trad. esp.: *La proposición del fundamento*, Barcelona, Edicciones del Serbal, 2003]; *Gelassenheit*, pp. 64 y ss. *Unterwegs zur Sprache*, pp. 30, 155, 197, 254, 260 y 261.

humana, sin recaer nuevamente en su punto de vista inicial de la subjetividad, es el hecho de que la relación del ser con la esencia del ser humano "pertenece por completo al ser mismo", ya que el ser "necesita" al ser humano. Pero esto sigue siendo una mera suposición. Pues ¿cómo podría uno saber –y no sólo desear, esperar y creer– que el ser de todos los entes está interesado esencialmente por nosotros los seres humanos, o meramente por los europeos? La esencia del ser humano, afirma Heidegger, es esencial para la verdad del ser, "pero de un modo tal que no depende del ser humano como tal", sino de su esencia ex-sistente, que es acontecida previamente desde el ser. Pero uno quisiera preguntarle a Heidegger qué será del ser, que se relaciona esencialmente con el ser humano ex-sistente, cuando un día ya no exista el *Dasein* humano, o qué era del ser antes de que existiera el ser humano. Por supuesto, Heidegger no admitiría esta pregunta, ya que la pregunta presupone que el ser *"es"* de manera análoga a un ente y que el tiempo, su antes y después, podría temporalizar sin el ser humano. El ser no *"es"* nunca como un ente, sino que "esencia" antes que todo ente como el acontecimiento del claro. De acuerdo con esto, en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger interpreta del siguiente modo la frase de *El ser y el tiempo*: "Sólo en tanto acontece el claro (= el 'ahí') del ser, se asigna el ser al hombre", y se da por tanto *Da-sein*. Pero si la afirmación de *El ser y el tiempo* "significa" lo opuesto de aquello que afirma con claridad suficiente, entonces tal interpretación es una reinterpretación que invierte el sentido de la afirmación, y que ya no quiere admitir lo que se ha dicho antes. La *sola* palabra *Da-sein* –o, según corresponda, *da-Sein*– soluciona sólo de un modo verbal el enigma de cómo un ser que no es él mismo ningún ente y tampoco ningún mero modo de ser pueda, sin embargo, relacionarse con el ente, y por cierto en una relación esencial. En la relación entre ser y esencia humana, uno quisiera preguntar qué es lo que impulsa al ser hacia el ser humano y qué es lo que atrae al ser humano. ¿No son acaso "gracia" y "favor" del ser sólo palabras solemnes, si el ser ontológico no tiene un fundamento ontoteológico, ya sea en una revelación natural de la "vívida belleza" de un cosmos vi-

sible o en la revelación sobrenatural e histórica de un Dios invisible? ¿Puede en general interrogarse por la esencia del ser, sin un ente como aquel que interroga, ya sea éste el hombre interrogante, como en *El ser y el tiempo*, o el Dios creador del hombre y del mundo o un cosmos portador de lo humano y lo divino? Y como Heidegger invirtió su intento de fundar el ser universal sobre el *Dasein* del hombre aislado en sí mismo, sólo queda elegir entre explicar el ser por medio de una teología cristiana o en virtud de una cosmología griega. Una ontología sin una cosmología es como un *"Dasein"* humano, sin naturaleza ni género. La razón por la cual la pregunta de Heidegger por el ser no toma en consideración el ser vivo del mundo existente por naturaleza y sólo lo conoce como una "proyección" es el estrechamiento existenciario del mundo natural a la historia universal y el mundo del hombre, partiendo del ser humano en tanto una existencia histórica.[16] De otro modo, antropológico, Theodor Litt tomó como tema el *significado mundano del hombre.*[17]

De acuerdo con la relatividad del ser y de la verdad respecto de un *Dasein* puesto de antemano y que se pre-supone a sí mismo, Heidegger combate en *El ser y el tiempo* la fe en las *verdades eternas*, como un resto de la teología cristiana que todavía no fue expulsado del todo de la filosofía. "El hecho de que haya 'verdades eternas' estará suficientemente probado recién cuando haya sido demostrado que el *Dasein* ha existido y existirá en toda la eternidad. Mientras falte probar esto, la afirmación seguirá siendo una aserción fantástica que no gana en legitimidad por ser generalmente 'creída' por los filósofos." La verdad, al igual que el *Dasein*, que es una existencia finita, es esencialmente finita y temporal, y, por tanto, histórica. En *El ser y el tiempo*, la *temporalidad finita del Dasein existente* –fijada por la muerte– determina también la *temporalidad finita del ser* en general. En la interpretación de Kant que hace Heidegger, se tematiza la relación esencial entre ser y finitud humana y se formula la afirma-

[16] Cf. Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, caps. V, VI y VIII.
[17] *Zeitschrift für philosophische Forschung*, IV, 1949.

ción de que se da ser sólo cuando la finitud se ha vuelto existente. Y como para el *Dasein* existente del ser humano finito, la comprensión del ser es constitutiva, ésta es "lo más finito en lo finito" y nunca puede ser aceptada de manera absoluta. Ambos, el *Dasein* óntico y el ser, encuentran su "sentido" en el tiempo finito. La primera mitad de *El ser y el tiempo* no cumple, sin embargo, con lo que promete el título, sino que simplemente conduce hasta la interpretación del ser a partir del tiempo que se encuentra en la temporalidad de un *Dasein* finito. Lo nuevo, audaz y verdaderamente significativo de los análisis presentes en *El ser y el tiempo* se encuentra ante todo en la segunda sección sobre "El *Dasein* y la temporalidad", donde se muestran, con fuerza y penetración extraordinarias, las estructuras temporarias de nuestro ser-en-el-mundo. En comparación con estos análisis, todo lo dicho posteriormente acerca de la relación entre ser y tiempo resulta incomprensible. Estas expresiones son tan parcas como imprescindibles para un esclarecimiento de la cuestión: ¿cómo se comporta la temporalidad finita del *Dasein* humano y su historicidad respecto de la temporalidad y la historicidad del ser mismo? ¿Acaso asistimos también aquí a un viraje similar al referido anteriormente, o el discurso posterior sobre una historia del ser y un destino del ser se mantienen dentro del marco de *El ser y el tiempo*? ¿Está la doctrina del ser todavía planeada como una "metafísica finita de la finitud", tal como se encuentra en el libro sobre Kant, que siguió a *El ser y el tiempo* y en cuyo fin aparece planteada la pregunta de si la finitud del ser humano puede ser comprendida sin una infinitud presupuesta, o se encuentra Heidegger en su camino hacia la superación de toda metafísica de la subjetividad en camino de regreso hacia el reconocimiento de una forma de eternidad termporaria y, por lo tanto, preparado para aceptar una suerte de verdad eterna del ser?

El ser y el tiempo nunca sugiere que Heidegger pudiera llegar a algo sostenible, perdurable, indestructible y permanente, como no sea en la figura de la firmeza incondicionada de la certeza de la muerte y, así, de la nulidad. De ahí que no se pudiera prever que la existencia aislada ante la muerte, en cuya finitud encalla la eternidad, po-

dría encontrar finalmente una "morada" y una "patria", lo "salvo" e, incluso, "lo sagrado". Cuando Heidegger explica en la *Carta sobre el humanismo* que la falta de patria se ha vuelto ahora un destino universal y que por eso sería necesario pensar este destino desde la perspectiva ontohistórica, entonces la experiencia de la falta de patria en cuanto tal ya remite a una alienación y a un posible regreso a la patria que funde algo permanente. Lo permanente es, sin embargo, aquello que, comúnmente, se denomina eternidad. Si Heidegger rechaza en *El ser y el tiempo* la tesis platónico-cristiana de la temporalidad como una imagen corrida de la eternidad y sólo admite la pregunta de cómo surge de la temporalidad "originaria", es decir, finita, el tiempo inauténtico, *in*-temporal, entonces esta limitación del ser y del tiempo al ser finito de un tiempo finito también requiere una revisión a la luz de las publicaciones posteriores, cuando no una retractación. Las pocas indicaciones que pueden considerarse en relación con esto no son claras ni carecen de ambigüedad. En *¿Qué es metafísica?*, en consonancia con *El ser y el tiempo* y con el libro sobre Kant, la correspondencia entre el ser y la nada se fundamenta alegando que el ser mismo es en esencia finito y se revela sólo en la trascendencia del *Dasein* que se mantiene frente a la nada. Por otra parte, en el epílogo de *¿Qué es metafísica?*, escrito con posterioridad, se afirma que allí donde la angustia se desplaza hacia la proximidad del pudor, éste "despeja y cuida aquella localidad de la esencia humana dentro de la cual ésta permanece oriunda en lo permanente". En el mismo sentido se dice del pudor –anticipante de la angustia– del valor para el sacrificio que se exige la "vecindad de lo indestructible". Esta vecindad sólo puede significar la también denominada proximidad del ser. Al final, ¿el ser deja de ser algo meramente finito para ser algo *permanente* e *indestructible?* Pero también así mantiene el ser un carácter temporal. El tiempo es el "nombre de pila" de la verdad del ser, y por cierto, desde los comienzos del pensamiento griego, en que "ser" *(ousía, parusía)* significa tanto como presencia, estar presente y perdurar, y así hasta la doctrina nietzscheana del eterno retorno del mismo ser. La temporalidad del ser no ex-

cluye, sino que incluye que Heidegger busque en el ser una "morada", que permita la experiencia de lo sostenible. El sostén (protección) para todo comportamiento es un regalo de la verdad del ser, que protege y proporciona una morada a los hombres ex-sistentes. Si aceptamos, como afirma Heidegger, que la verdad del ser otorga un sostén a la esencia humana, entonces debemos suponer que esa verdad, a pesar de su carácter histórico-temporal, es algo sostenible y no sólo un mutable suceder de la verdad y una cambiante historia del ser.

Bajo los ropajes de la interpretación de Hölderlin también se mencionan lo permanente y patrio. Lo permanente no es algo por encima y por fuera del tiempo, sino una extensión del tiempo. "Desde que el hombre se puso a sí mismo en el presente de un permanente, recién desde entonces puede exponerse a lo mutable, a lo que viene o se va: pues sólo lo persistente es variable. Recién a partir de que el 'tiempo que corre' fuera dividido en presente, pasado y futuro, existe la posibilidad de acordar en un permanente." Con mayor claridad lo encontramos en la interpretación de la frase de Hölderlin "Lo que permanece, lo establecen los poetas": aquí se afirma que lo permanente no es algo imperecedero y perenne o una persistencia de presencia constante, por más deseable que esto pudiera parecer. Se trata, antes bien, de "Un" permanente, y éste sería un propio permanente o descanso en lo propio, "de camino hacia la fuente". De esta fuente se afirma que es el único origen del que mana todo habitar patrio de los hijos de la tierra. El permanecer sería "un ir hacia la proximidad del origen", y quien habita en tal proximidad realiza la esencia del permanecer. Se permanece, por tanto, en el heideggeriano "estar en camino", pero de tal modo que incluso éste es un refugio, en tanto surge de una proximidad originaria del ser. A lo permanente de la fuente del origen corresponde un estar en camino hacia esta fuente desde un lugar distante y extraño, tomando como parámetro la proximidad de la patria. La "fuente" del ser, que hace brotar originariamente todo ente, es, paradójicamente, lo único "firme", en tanto que se retrotrae constantemente a su propio fundamento para "afirmarlo". "Habitar cerca del origen" significa in-

dicarlo desde la distancia. La pudorosa aproximación del indicar permanece a una distancia apropiada de lo permanente originario. El poeta habita cerca del origen en tanto indica lo distante "que se aproxima con el arribo de lo sagrado". El pensador –se podría completar–, en tanto anuncia lo distante que se aproxima en la *parusía* del ser. El pensador es un adivino dotado proféticamente.

Por lo tanto, la inminencia de la muerte ya no es de ningún modo, como lo era en *El ser y el tiempo*, la autoridad máxima para la interpretación del *Dasein* finito, sino que los mortales "hijos de la tierra" pueden encontrar un refugio en el lenguaje originario del ser, siempre que les sea dado permanecer y habitar en la proximidad del origen. Desde el comienzo existe para Heidegger una *única* disyuntiva exclusiva (o esto o lo otro): "¿Somos originariamente históricos en nuestro *Dasein* [...] o sólo nos apoyamos en nuestros conocimientos establecidos de lo pasado?". Para la decisión de esta alternativa habría un signo inconfundible: "difícilmente abandona la localidad" aquello "que se encuentra en la proximidad del origen" (Hölderlin). Aquello que es este origen absolutamente-histórico, que es a la vez "anticipación", pues ya ha decidido desde el comienzo sobre lo venidero, permanece, por supuesto, tan oscuro y misterioso como el ser y el destino del ser, y debería permanecer oculto también en sus anuncios.

El ser y el tiempo ha eliminado la pregunta por una verdad eterna sólo en apariencia. En verdad, Heidegger la ha vuelto a plantear al realizar una vuelta desde la temporalidad finita del *Dasein* hacia un origen permanente. El comienzo existenciario-temporario de *El ser y el tiempo* ha sido de este modo "superado". Al final, el pensador Heidegger que en *El sendero del campo* habla de un "portal hacia la eternidad" no se encuentra tampoco hoy muy lejos del escritor religioso Kierkegaard. ¿Pues quién estableció, con excepción de Kierkegaard hace más de cien años, que lo que es necesario para la época es lo contrario de lo que la época exige, a saber, reformas y cambios? Para Kierkegaard, la época precisaba algo absolutamente firme que detuviera el tiempo al poner delante del tiempo un permanente o eterno.

Junto con estas alternancias consecuentes de la analítica del *Dasein* finito con un discurso –que ya no analiza sino sintetiza– sobre el ser indestructible se modifica también el concepto de *ontología fundamental*, que sostiene todos los existenciarios. Ya no es un análisis del *Dasein* que funda la pregunta por el ser, sino un intento de exponer el fundamento oculto de la ontología. Pues los principios tradicionales o inicios de la metafísica no serían las raíces últimas del ente. La metafísica piensa el ente *en cuanto* ente y, por lo tanto, respecto de un ser; pero no sabe que su visión del ser del ente debería agradecérsela a la luz oculta del ser mismo. Por eso se trataría de experimentar, mediante un "regreso hacia el fundamento de la metafísica", el suelo del que se nutren las raíces del árbol de la metafísica, cuyas ramas son las ciencias. En este pensar el ser, que ya no es metafísico ni humanista, debería ser superada la metafísica tradicional. Para eso sería necesario que el ser humano mutara de un *animal metaphysicum* y *rationale*, es decir, de un sujeto fundamental, a un "pastor del ser".

¿Pero cómo podría tener lugar o llevarse a cabo un cambio tan decisivo? ¿Por medio de la propia resolución o por inspiración y gracia, o por ambas a la vez? En oposición a Nietzsche, Heidegger no dice casi nada sobre esta "transformación" decisiva, salvo que la moderna voluntad de voluntad debería realizar un viraje y volverse "más obediente". Así, la subjetividad abandonada reclama compulsivamente la palabra, pues el pensamiento esencial del ser no será "acontecido" sólo desde el ser, sino que requiere también un propio comportamiento de apropiación que pueda corresponder al ser. El pensamiento de Heidegger no media la distinción entre sujeto y sustancia, como la dialéctica hegeliana, en el médium del espíritu absoluto y respecto a un mediador histórico; pero una dialéctica circular es también en él la última información para hacer comprensible el vínculo del ser con la esencia humana y la relación del *Dasein* respecto del ser, aunque –de acuerdo con sus propias expresiones– aquí fracasa toda dialéctica y ya no tiene lugar alguno. Pero nada cambia en relación con la cuestión, si uno piensa de modo ambiguo en lugar de dialéctico. En el pensamiento "del" ser, el genitivo

es intencionalmente ambiguo: el pensamiento es "del" ser, en tanto que el pensamiento, acontecido por el ser, corresponde al ser. El pensamiento es al mismo tiempo "pensamiento del ser", en tanto el pensamiento, correspondiente al ser, escucha al ser. "El pensamiento, como lo correspondiente al ser en tanto que lo oye, es aquello que es según su procedencia esencial."

Una dialéctica del "corresponder" –de la que uno podría suponer junto con Heidegger que, como toda dialéctica, es una "auténtica confusión filosófica"– remplaza la dialéctica hegeliana de la mediación, sin lograr alcanzar, naturalmente, ni la determinación conceptual ni la fundamentación histórica ni el desarrollo fenomenológico de la dialéctica hegeliana. Quizá algunos ejemplos puedan servir para aclarar esta sólo verbalmente sugestiva dialéctica de la correspondencia: el ser venidero espera por nosotros, del mismo modo que nosotros le preparamos su llegada y lo esperamos; el ser se nos concede, así como nosotros lo salvaguardamos; el protegerlo por medio de la protección del ser se corresponde con nuestra vocación a ser guardianes y pastores del ser; y al "vistazo" o "lampo" de lo que es corresponde la heraclítea "mirada" o "rayo" del ser; la verdad misma es un cuidado del ser en dos sentidos; el ser es algo que se despeja y abre a sí mismo hacia una apertura y un estar-abierto humanos. Como un despejante, el ser, cuyo velo es la nada, es a la vez un nadificante; al carácter "extático" del *Dasein* corresponde el carácter "epocal" (es decir, autosuficiente) del ser; al equivocarse del ser humano corresponde el ocultarse del claro del ser; a la exigencia y la inefable "palabra del ser" corresponde nuestro poder-oír y nuestro llevar al lenguaje; al lenguaje como casa del ser corresponde el lenguaje como albergue del hombre; a la historia del ser, nuestra historicidad y al destino del ser, nuestra adecuación al destino; así, la filosofía como tal no es nada sino "el corresponder al ser del ente". Hay, por lo tanto, en cada caso, dos tipos de razones, motivos y fundamentos: *"Dasein"*, a causa del cual se da ser; y el fundamento "ser", a causa del cual se da *Da-sein.* Y en tanto que Heidegger quiere comprender o expresar el ser, su pensar supra y submetafísico no puede evitar aferrarse al ser humano y su sub-

jetividad, y promover una transformación –que corresponda al ser– en la esencia del hombre y de su pensar así como de su lenguaje.

La distinción esencial entre *El ser y el tiempo* y los escritos posteriores se concentra así hacia el sutil desplazamiento de los énfasis en la relación entre *Dasein* y ser. Aunque a primera vista pueda parecer tan irrelevante como el cambio casi imperceptible de tono de una voz, en realidad se modifica el tono central del tema en cuestión. En *¿Qué es metafísica?*, así como en el libro sobre Kant, la relación del *Dasein* con el ser es caracterizada como una abridora "irrupción" de la existencia humana en la totalidad del ente por medio de la cual el ente en lo que es y cómo es "se abre" y se revela en su ser. Por el contrario, más tarde se afirma que primero que todo, junto con el darse a sí mismo del ser en la totalidad del ente, acontece y se abre un "claro" que hace posible la ex-sistencia humana de acuerdo con su esencia. En *El ser y el tiempo*, el *Dasein* humano se comporta independientemente respecto del ser, comprendiendo el ser; *luego de* "El ser y el tiempo", se trata ante todo de un vínculo del ser con la esencia del ser humano, y la relación entre ambos –recíproca y ambigua en y para sí– es aferrada finalmente al ser, que, en oposición al *Dasein*, no es algo óntico. Ya no es el *Dasein* lo que abre en primer lugar el sentido del ser, sino que el ser mismo se despeja en el ahí de la esencia humana. El ser es aquello que es o "*esencia*" antes que todo ente positivo, así como la nada nadea con anterioridad a toda negación de un ente por medio de un *Dasein* óntico. Fórmulas como el ser "es", la nada "nadea", la esencia "esencia", el tiempo "temporaliza", el mundo "mundea", la cosa "cosea", el habla "habla", el acontecimiento "acontece" no señalan sólo una dinámica verbal, sino también un propio ser-a-partir-de-sí-mismo. Esto vale también y ante todo para la determinación del *ser*. Desde nuestra perspectiva, el "ahí" del ser es un *Dasein* humano, un *humanum;* visto a partir del ser mismo, este *humanum* es la "localidad" de la verdad del ser, *de su* ser-ahí [*da-Sein*]. De este modo, la humanidad es, por un lado, rebajada; por otro, elevada. Las estructuras existenciarias del *Dasein* de *El ser y el tiempo* se transforman en una topología del ser, cuya constante discusión ha de deter-

minar el "lugar de todos los lugares", en donde todo interrogante estar en camino se supera en una suerte de arraigamiento.

Que el mismo estado de cosas pueda ser considerado desde dos perspectivas opuestas sería, sin embargo, sólo una solución aparente del problema contenido en la dialéctica del corresponder. La posibilidad de una mirada doble, desde aquí y desde allá, significaría un mero cambio de posición en la dirección subjetiva de la mirada, del punto de vista, y, por lo tanto, no sería un cambio fundamental en la esencia del ser humano. Las oscuridades e indeterminaciones reales o supuestas en las formulaciones de Heidegger no se dejan aclarar mediante un mero cambio de perspectiva, sino que, de este modo, sólo se las arroja a un lado. La contradicción dialéctica entre la analítica existenciaria del *Dasein* óntico y la topología del ser no óntico es, antes bien, constitutiva, ya que la "correspondencia" de ser y *Dasein* no elimina su diferencia, sino que la incluye. A diferencia de la absoluta distinción teológica entre un creador eterno y una criatura finita, la diferencia óntico-ontológica entre ser y *Dasein*, este elemento central del pensamiento de Heidegger, es más significativa que la diferencia y la relación de cualquier ente con su entidad o su modo de ser, pero también menos que una absoluta trascendencia del ser.

Una contradicción no se puede disolver ni por una diferencia de perspectiva ni por una correspondencia dialéctica. En el epílogo a la cuarta edición de *¿Qué es metafísica?* se dice, en relación con la verdad del ser, que el ser "seguramente" esencia sin el ente, "pero" que un ente nunca puede ser sin el ser. En la quinta edición aparecida seis años más tarde se elimina el "pero", y por tanto también el énfasis en el carácter adversativo, y el "seguramente" es remplazado por un "nunca", con lo cual todo el sentido de la afirmación se transforma en su contrario, y por cierto sin que se mencione el cambio realizado. ¿Qué se le diría a un teólogo que primero afirme que Dios seguramente esencia sin una criatura y luego que Él nunca puede esenciar sin ella? ¿Cómo se explica que un pensador lingüístico como Heidegger, que sopesa sus palabras con tanto cuidado, realice en un pasaje tan decisivo un cambio tan radical? Por supuesto, una sola de las formulacio-

nes puede ser verdadera y "adecuada". Por lo tanto, debemos concluir que Heidegger se ha equivocado en lo decisivo de la diferencia óntico-ontológica, cuando afirmó que el ser se diferencia del ente en que el ente siempre depende del ser, mientras que el ser podría esenciar también sin un ente. ¿Cómo pudo marchar en la postulación de una tesis tan fundamental por tan dudosos caminos del bosque?

Las siguientes consideraciones parecen sugerir una respuesta al sentido de esta modificación. En *El ser y el tiempo,* el ser es considerado como lo "*transcendens* absoluto" y se lo distingue por completo del ente, pero no se lo desliga de él de ningún modo. Es y permanece "ser de un ente" y es un *transcendens* en tanto un ente presupuesto trasciende hacia él. El sujeto destacado y único de esta trascendencia es, en *El ser y el tiempo,* el *Dasein* óntico del ser humano, que como existencia se encumbra a sí misma hasta el mundo. Si Heidegger, posteriormente, subraya el ser en su ser-él-mismo, esto sólo puede querer significar que él juzgó necesario llevar la diferencia óntico-ontológica más allá de la distinción del ente y su entidad o modo de ser, hasta la distinción de ambos (del ente *y* su entidad)[18] respecto del

[18] Cf. Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* 1949, pp. 75 y 76. De otro modo que Max Müller, Walter Schulz (*Philosophische Rundschau,* 1953/1954, núm. 4, pp. 212 y 213) ha intentado explicar la contradicción entre los epílogos de la 4ª y la 5ª edición a *¿Qué es metafísica?* como una identidad dialéctica, para terminar la discusión con una frase lapidaria: "La cuarta y la quinta edición afirman lo mismo". Por supuesto, Schulz tiene razón cuando subraya que sería contradictorio reflexionar sobre ser y *Dasein* como si fueran dos dimensiones objetualmente enfrentadas entre las cuales existe un comercio. Pero se equivoca cuando subestima su "oposición" al afirmar que sólo se puede reflexionar sobre la relación entre ser y *Dasein* óntico a partir de este último, pues "ser" no sería sino mi "sentido del ser". "El sentido del '*Dasein* nulo' es la nada, el sentido del '*Dasein* óntico' es el ser". A partir de esto habría que entender y resolver la contradicción aparente en las expresiones de Heidegger sobre la relación entre ser y ente. Ambas afirmaciones serían afirmaciones de mi "autoentendimiento" desde diferentes perspectivas. Frente a esto debemos afirmar que la inobjetualidad del ser que esencia así como del *Dasein* que existe (*Der Satz vom Grund,* p. 158) excluye tan poco la "oposición mutua" de ser y esencia humana que Heidegger caracteriza este oponerse como *el* "destino del ser", y, por otra parte, se afirma sobre el ser humano que él *es* precisamente la "rela-

ser mismo, para asegurar la prioridad del ser, y no en última instancia frente al *Dasein* que trasciende, que antes tenía la prioridad metódica. El ser se desplaza así hacia una dudosa proximidad de lo

---

ción de correspondencia" (*Identität und Differenz*, p. 22). Sin una tal "oposición mutua" no podría haber ninguna correspondencia, y ser humano y ser no podrían estar "asignados uno a otro". El uno-a-otro excluye su identidad e incluye su diferencia. Por eso, cuando en el tratado *Hacia la pregunta del ser* Heidegger tacha la palabra ser para rechazar de este modo la representación de que sería algo ab-soluto, algo desprendido que existe por sí mismo, y que no depende de nosotros los seres humanos ni nos "necesita" (esta suposición *que sustenta todo* es, nos dice Schulz, ¡"correcta"!), entonces afirma con esto algo completamente distinto de lo que se dice en la interpretación de Schulz, según la cual el ser debería ser sólo mi sentido del ser o también la "*pura* condición" de mi poder e impotencia. Un ser que nos acontece y se nos asigna, que nos exige, nos pre-piensa y nos interpela y nos regala la gracia, no puede ser ni mi mero sentido del ser ni un concepto de reflexión filosófico-trascendental. En medio de su relación y su retiro, debe acontecer en sí mismo y exigirse, y debe ser distinto del *Dasein* óntico del ser humano. Sin embargo, a una determinada altura de la reflexión, la agudeza interpretativa parece volverse incapaz de reconocer una distinción sencilla y evidente dentro de una relación. El propio Heidegger caracteriza la diferencia insuperable de ser y esencia humana por medio de la palabra "correspondencia" y "asignación" de uno a otro. La asignación bilateral, que sólo recuerda de lejos el unilateral concepto existenciario del *Dasein* "en cada caso propio" y "auténtico", se basa en la "relación" de todas las relaciones, que Heidegger denomina primero (*Vom Wesen der Wahrheit*) "ámbito de relación" y, luego, en la *Carta sobre el humanismo*, afirma que tiene el mismo significado que "ser", pues, al igual que el ser, sostiene la ex-sistencia en sí, y lo llama "acontecimiento", aunque no iguala acontecimiento y ser. Del acontecimiento no se puede decir nada sino que "acontece". Ya en la conferencia sobre "La cosa" se habla de la "danza en corro del acontecimiento". La unidad de la cuadratura de Cielo y Tierra, mortales e inmortales, "esencia como el juego de espejos –un juego que acaece de un modo propio– de los que, en su simplicidad, están confiados cada uno a cada uno". "La constitución de los Cuatro esencia en el hacer mundo del mundo. El juego de espejos del mundo es la danza en corro del acaecer de un modo propio. Por esto, la danza en corro no empieza circundando a los otros como un aro. La danza en corro es el anillo que hace anillo al jugar al juego de los espejos. Acaeciendo de un modo propio, despeja a los Cuatro introduciéndolos en el resplandor de su simplicidad. Haciéndolos resplandecer, el anillo apropia a los Cuatro, abiertos en todas partes, al enigma de su esencia. La esencia coligada de este anillante juego de espejos del mundo es la vuelta. En la vuelta del anillo que juega el juego de espejos, los Cuatro se pliegan a su esencia, unida a

divino, de modo análogo a la "mirada del ser" y la "mirada de Dios". Se lo caracteriza como la "dimensión por completo otra" y como "lo absoluto otro" de todo ente. De allí que el pensamiento del ser no pueda buscar "ningún descanso" en el ente; antes bien, se prodiga en el sacrificio por la verdad del ser, que es una "despedida del ente". De modo similar, al final de la interpretación de Platón se afirma que se debería "salvar" la verdad del ser contra toda subjetividad del *logos*, de la razón y del espíritu, para lo cual primero debería irrumpir la necesidad de que se vuelva cuestionable no sólo el ente sino también el ser. Igualmente se afirma en la *Carta sobre el humanismo* que el pensamiento no se podrá liberar a sí mismo de pensar el ser una vez que el ser se anuncie en el actual instante del mundo por medio del "sacudimiento de todos los entes". Lo que así se anuncia no sería nunca un ente. Tal como Agustín pregunta al universo, en un pasaje dramático de las *Confesiones*, si Dios se encuentra en algún lugar, y del cielo y de la tierra y del mar y del aire le responden que ellos no son Dios, así afirma también Heidegger: "Por doquier y por mucho que toda investigación busque al ente, no encuentra en ninguna parte al ser", ella siempre da sólo con el ente.[19]

Pero a pesar de la elucidación intentada aquí, la ambigüedad de la diferencia óntico-ontológica, que se expresa en la contradicción entre las dos formulaciones opuestas, permanece sin aclarar. La ambi-

---

la vez que propia de cada uno. Flexibles de este modo, haciendo mundo, ensamblan dócilmente el mundo." Uno podría preguntarse si se puede tomar este juego intelectual con una seriedad mortal, sin considerarse uno mismo cómico. Mientras los "juegos de lenguaje" de Ludwig Wittgenstein prueban el lenguaje como un instrumento deficiente en vistas a la exactitud científica, Heidegger gira con una terrible seriedad en torno al lenguaje en tanto monólogo inútil, "pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*" (Ludwig Wittegenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 1953, p. 19 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988]). [Las citas corresponden a Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, N. del T.]

[19] Cf. el lema de Novalis en el final del trabajo de habilitación de Heidegger: "Buscamos por doquier lo absoluto y siempre encontramos sólo cosas".

güedad es incluso inevitable si el ser no es ni un modo de ser de un ente ni un ente supremo, pero se lo supone capacitado para relacionarse con el ente. Agustín podía recibir respuesta a su pregunta por lo que es por completo otro respecto de todos los entes, en tanto éstos son considerados una creación: no somos Dios, pero "Él nos hizo". A Heidegger, como pensador, le está negada una tal respuesta unívoca de la fe en la creación de Dios. Sin embargo, el ser, este por completo otro respecto del ente, ha de despejarse y darse en el "ahí" de un *Dasein* óntico. Pero ¿cómo es posible pensar o incluso "experimentar" que el ser dé y conceda el ser de un *ente*, si él mismo en su ser no óntico no toma ontológicamente parte en su donación, y no se entrega y encarna en hombre, como el Dios cristiano, por amor al hombre? ¿Y cómo podría, por otra parte, nuestro pensamiento "ayudar" al ser, "salvarlo", y "cuidarlo" e incluso "propiciar" un nuevo destino del ser, si él mismo existe sólo por el favor y la protección de un ser que lo protege, por el que es "pre-pensado" y "enviado"? ¿Necesita la "verdad del ser" de un *Dasein* que la salvaguarde del mismo modo y en la misma medida en que éste, a la inversa, necesita del ser? ¿Aquel "se" que "da" es tan desamparado que necesita del ser humano como guardián, pastor y guardabosques, para no perderse en el propio bosque? ¿O el ser no es, antes bien, esencialmente sin necesidad e independiente de nuestra indigente esencia humana? Si en algún lugar, entonces es en estas cuestiones más esenciales de toda filosofía y toda teología donde la rigurosa decisión del pensamiento de Heidegger aparece llamativamente indecisa, tan indecisa como la pregunta al final de *El sendero del campo* de si es Dios o el mundo o el alma en donde habla el ser.

La estilización que Heidegger hace de sí mismo como pastor, pensador y vocero del "ser", y también como guardián de "Occidente", va de la mano con una modestia que es tan ambigua como el reconocimiento condescendiente de que la época precedente del olvido del ser, que se extiende desde Platón hasta Nietzsche, fue, a su modo, grande y significativa, aunque nunca haya pensado ni investigado la verdad oculta del ser.

II. HISTORIA, HISTORICIDAD Y DESTINO DEL SER

En una conferencia sobre el tiempo del año 1924, Heidegger explicó que el filósofo no sabe nada de Dios y, en consecuencia, tampoco nada de la eternidad. El filósofo no cree y cuando pregunta por el tiempo está "resuelto a comprender el tiempo a partir del tiempo". También el ente perenne pensado por los griegos, con aspecto de eternidad, sería en realidad un mero derivado del ser temporal. Heidegger permaneció fiel a este primer proyecto del problema del tiempo, aunque hoy tal vez no formularía la oposición entre temporalidad y eternidad de un modo tan claro, pues el precipitado y ocasional destino del ser exhibe algo propio e inmutable. La "vuelta" en la pregunta por el tiempo[1] no es ningún desvío respecto de "El ser y el tiempo" así como tampoco del *"Dasein" y* del "suceder", sino que cambia solamente la procedencia de su posible explicación. En *El ser y el tiempo*, el tiempo histórico se fundamenta a partir del llamado suceder del *Dasein* finito; *luego* de *El ser y el tiempo*, a partir del ser mismo en tanto un suceder del ser. En ambos casos lo que "es" es un suceder propio ontohistórico al que las muchas verbalizaciones le dan expresión lingüística. Heidegger piensa el ser sobre la base de un tiempo que lo cobija y oculta, como un pensador histórico "de un tiempo indigente". La miseria de este tiempo consiste en encontrarse en una doble carencia: "en el ya-no-más de los dioses que han huido y en el aún-no del Dios venidero". En vistas de esta falta de decisión respecto de Dios y los dioses, Heidegger se pregunta si el ser podría ser capaz otra vez de un Dios. En consecuencia, el tiempo, en tanto un tiempo indigente, tiene obviamente algo que

[1] Lo que se echa de menos en las publicaciones de Heidegger hasta la fecha no es tanto la segunda parte de *El ser y el tiempo* como la planeada tercera sección de la primera parte, sobre "El tiempo y el ser", que hubiera debido llevar a cabo la vuelta de "El ser y el *tiempo*" a "El tiempo y el *ser*".

ver con Dios y los dioses, aunque ya no con una eternidad intemporal. Lo que sea que pueda significar filosóficamente el Dios singular y los muchos dioses del poeta Hölderlin o incluso los "divinos" de la "cuadratura", que son sólo uno de los cuatro dominios del mundo, Heidegger piensa en uno venidero, en una esperada *parusía* del ser, que habrá de abrir lo salvo y lo sagrado y hará posible en él algo así como un Dios.

Como consecuencia de las actuales formas discursivas, ya estamos acostumbrados a designar a tal pensamiento epocal y escatológico orientado hacia el futuro como un pensamiento "histórico", aunque el sentido natural y originario de la historia suponga exactamente lo contrario de tal futurismo. Los historiadores griegos comprendían por historia una indagación de lo sucedido, con lo cual presuponían que la naturaleza del hombre permanecía en esencia la misma a través de todos los cambios accidentales regidos por el destino. Lo que es es lo mismo que ya ha sido y que será de nuevo. Cuando Heidegger, por el contrario, como un pensador moderno y poscristiano, habla de la existencia humana como de una existencia histórica y espera, en razón de un cambio en el destino del ser, un cambio en la esencia del hombre, entonces presupone que no hay de ningún modo una naturaleza humana siempre idéntica. El hombre ex-siste en tanto está en camino hacia algo. Por lo tanto, el pensamiento de Heidegger no es una meditación oriental ni una contemplación griega del ser siempre idéntico, sino un estar-en-camino históricamente condicionado y que desea de un modo moderno.

El movimiento de su pensamiento está determinado por una "procedencia" y una "meta" y, ante todo, por una oposición que pone en marcha el movimiento. La procedencia de su pensamiento "inicial" y a la vez "futuro" es el origen griego de la tradición occidental; la meta es punto extremo o *eschaton* de un advenidero viraje mundial; la oposición es una oposición a la decadencia del origen histórico griego en nuestro hoy. El inicio y el fin, lo más temprano y lo más tardío, son *un* "alguna vez" con dos sentidos, pues lo más temprano del inicio decide y rebasa de antemano lo más tardío del

fin. La historia del ser, se dice en el tratado sobre Anaximandro, se concentra en esta despedida de su esencia precedente y su destino hasta el momento embozado en una histórica "escatología del ser". El punto de partida inmediato del pensamiento prospectivo y retrospectivo de Heidegger es, sin embargo, la experiencia del hoy. El carácter decadente de nuestro tiempo es lo que orienta su pensamiento esencialmente-histórico hacia el futuro y a la vez lo motiva, en tanto un pensamiento que desmantela, a descender desde la hegeliana cumbre de la metafísica occidental. Sin embargo, el progreso y el ascenso constructivos de Hegel y el retroceso y el descenso destructivos de Heidegger no son en principio distintos. Ambos se mueven dentro de la misma excentricidad moderna de un historicismo, ya sea de la historia del espíritu o de la historia del ser, en tanto historizan lo absoluto del espíritu y del ser, respectivamente. El contemporáneo de Napoleón pensó su culminación de la historia europea del concepto como la plétora alcanzada de un inicio no desarrollado; el contemporáneo de Hitler piensa la misma historia del espíritu occidental como una emergencia del nihilismo que se completa a sí misma.

La experiencia del ser-en-el-fin del mundo cristiano burgués fue proclamada inmediatamente después de la culminación hegeliana por Marx y Kierkegaard. Sus críticas opuestas, pero interrelacionadas, del presente están vivas aunque inexpresadas en la conciencia historiográfica de Heidegger. El "instante" de Kierkegaard es decisivo también en la configuración desteologizada de la comprensión de Heidegger de la historia, y su construcción de la precedente historia de Occidente es, al igual que la del hegeliano Marx, la construcción de una "prehistoria" antes de un viraje mundial venidero. Como todos los críticos radicales del siglo XX, Heidegger piensa en el límite extremo de una tradición sólo *aún* existente, que él cuestiona desde sus fundamentos. A la vez, su pensamiento se mueve, sin embargo, exclusivamente dentro de esta tradición. El destino del ser se limita a la temprana y tardía historia de Occidente, como si el ser universal en tanto tal y en su totalidad tuviera una preferencia especial por Occidente.

Cuando Heidegger, sin embargo, habla de Occidente y de la Tierra del Poniente, piensa, sorteando el cristianismo, ante todo en los orígenes e inicios de Occidente en el mundo griego. "Griego" no significaría sólo una peculiaridad étnica, sino el "alba del destino", bajo cuya forma el ser mismo se despeja en el ente y "exige una esencia del ser humano", aunque ésta sea sólo *una* determinada esencia histórica entre otras posibles esencias que Heidegger ignora. Tampoco el ser se puede retirar en esta concepción histórica de la relatividad historiográfica.

En el esfuerzo exclusivo de iluminar de nuevo la historia intelectual de Occidente y de ponerla sobre la balanza, Heidegger había partido originariamente de Dilthey. *El ser y el tiempo* pretendía servir a la obra de Dilthey. En realidad, Heidegger ha pensado contra el sentido historiográfico de Dilthey y ha solucionado en apariencia el problema de una superación filosófica del historicismo, postulado por Dilthey, por medio de una radicalización y, precisamente así, una eliminación del historicismo mismo. Heidegger ha llevado el relativismo historiográfico de Dilthey hasta el extremo, al retrotraerlo hasta la historicidad incondicionada del *Dasein* finito y en cada caso propio. Un *Dasein* que no sólo es *"en"* el tiempo y que además "tiene" una historia, sino que en esencia *existe* temporal e históricamente ya no es relativo al tiempo y a la historia. Esta historicidad absolutizada de manera existenciaria y fijada al "ser para el fin" debería hacer posible y comprensible la "vulgar" historia universal. Pero tampoco esta historicidad interpretada de modo existenciario es algo último. En los escritos posteriores de Heidegger, ésta es pensada a partir del "destino del ser", que en tanto instancia máxima de apelación ya no es relativa a ninguna otra cosa, tampoco a una existencia resuelta hacia su fin nimio. Gracias a este oscurecimiento de la historia que cruza el sentido histórico de Hegel con el concepto de Kierkegaard del instante decisivo, Heidegger desplaza el problema moderno del historicismo a la esencia "precedente" y "futura" del ser mismo. También la verdad se transforma en un "suceder de la verdad", que, de época en época, se vuelve hacia las "bruscas

épocas de verdad".[2] Sin embargo, la verdad del ser ya no tiene, como en Hegel, la tendencia a desarrollarse siempre con mayor riqueza hacia un "ámbito del espíritu", sino la tendencia opuesta a retirarse cada vez más.

El tiempo es entendido en *El ser y el tiempo* como la temporalidad del *Dasein* humano. El ser del *Dasein* encuentra su "sentido" en la temporalidad. La existencia temporal es a la vez el lugar para el problema de la historia y para la condición de posibilidad de la historicidad. Esta historicidad interpretada de modo existenciario es más originaria que aquello que comúnmente se denomina historia, es decir, los acontecimientos de la historia universal. La historia universal se basaría, antes bien, en el "suceder del *Dasein*", que temporaliza en las tres extensiones de la temporalidad. Histórico es en primer lugar el *Dasein* como ser-en-el-mundo; en segundo término, los "intramundanos" e "intratemporales" entes y cosas que nos salen al encuentro en el tiempo y en el mundo de los acontecimientos, que en un sentido estricto son lo que se llama lo "histórico-mundano". Esto es sólo histórico, en tanto tiene lugar en el suceder del *Dasein* mundano, y éste es también el porqué de su carácter histórico. Y como el *Dasein* del que interroga por el ser es histórico, también la pregunta por el ser sólo puede ser formulada de modo histórico e historiográfico. Sin embargo, como el *Dasein* humano se inclina además a recaer en su mundo histórico y su tradición en tanto algo a la mano, la mera conservación de la tradición desenraíza la auténtica historia y se requiere, entonces, para la apropiación de esta última,

[2] Cf. Gerhard Krüger, "M. Heidegger und der Humanismus", en *Studia philosophica*, 1949, pp. 126 y 127. Según el juicio de Heidegger, incluso el pensamiento histórico de Hegel se encuentra atrapado en el tiempo vulgar del mundo. En Hegel, el "espíritu" cae esencialmente en el tiempo, para desarrollarse en él, pero él mismo no es temporal. El tiempo no tiene ningún poder sobre el "concepto"; por el contrario, éste es el poder del tiempo y el tiempo verdadero es, en Hegel, el presente tal como lo entiende Aristóteles, como eternidad circular. En oposición a Hegel, Heidegger afirma que el espíritu no cae primero en el tiempo, sino que existe como la temporización originaria de la temporalidad.

una destrucción de la tradición vigente; ésta "retoma" para el futuro las posibilidades inagotadas de lo sucedido.

En el quinto capítulo de la segunda sección de *El ser y el tiempo* se desarrolla con más precisión la cuestión de la historicidad de modo existenciario-ontológico, en contraste con la comprensión "vulgar" de la historia como historia universal. El hilo conductor –que todo lo determina– para esta construcción existenciaria de la historia es la proyección de un auténtico "poder-ser-total" del *Dasein* humano. El *Dasein* puede ser como totalidad sólo cuando anticipa la ausencia y la inminencia de la muerte, en tanto el fin, y la incluye en la existencia. El "ser para la muerte", entendido de modo existenciario, pero que también debe atestiguarse existencialmente, debería ser el fundamento oculto no sólo de la temporalidad originaria, sino también de la historicidad. Ser libre para la muerte, como el *eschaton* finito, debería dar al *Dasein* "la meta por excelencia". La extensión temporal hacia el futuro de esta meta finita recibe así una prioridad fundamental frente a las otras dimensiones del tiempo. En el estado-de-resuelto –que "corre hacia" el fin todavía ausente– del *Dasein* fáctico, que se transmite a sí mismo su propia herencia y que se asume a sí mismo, junto con la auténtica temporalidad se constituye la auténtica historicidad y el destino individual [*Schicksal*] histórico. Heidegger distingue este último del "destino colectivo" [*Geschick*], un término que *El ser y el tiempo* fija al sentido estricto de "suceder-con" en el ser-con otros, aunque después pierde este significado peculiar en el discurso sobre un destino del ser. En *El ser y el tiempo*, más esencial que cualquier destino colectivo con otros es el *destino individual* y su relación con el propio *estado-de-resuelto*. La resuelta aceptación anticipante de la muerte y su inclusión en la existencia lanza la existencia hacia su finitud, abre al *Dasein* existente su "situación" esencial y vuelve al *Dasein* capaz del destino individual. Existir de modo resuelto "al modo del destino individual" significa "ser histórico en el fundamento de la propia existencia". El destino individual es el "ahí" del instante y éste es el auténtico hoy. Estado-de-resuelto, destino individual autoelegido y situación histórica forman así, en el análisis de Heidegger,

un unitario todo estructural que se encuentra ligado a la resuelta libertad para la muerte. "Sólo entes que en su ser son esencialmente *futuros*, de modo tal que, libres para su muerte, estrellándose contra ella, pueden dejarse retro-proyectar hacia su ahí fáctico [...] pueden asumir el propio estar-arrojado y ser *en el instante de visión* para 'su tiempo'. Sólo la auténtica temporalidad, que es a la vez finita, hace posible algo así como el destino individual, o sea, la auténtica historicidad." Con estas palabras, Heidegger resume el contenido esencial de los análisis de "temporalidad e historicidad".

Ahora se presenta la pregunta: ¿se puede reconocer la historia universal –desde las Guerras Persas hasta la Segunda Guerra Mundial, tal como el hombre occidental la ha experimentado y soportado, y tal como la ha contemplado, informado y concebido filosóficamente– en esta arbitraria proyección de la historia a partir del "ser para el fin" en cada caso propio? ¿Esta interpretación existenciaria de la historia a partir de la historicidad del *Dasein* finito hace comprensible lo que comúnmente denominamos *historia?* ¿La experiencia de ser mortales, sin la cual tampoco habría ninguna libertad para la muerte, no nos liga más con la naturaleza de todo lo que está vivo? ¿Y la transición desde la temporalidad finita de un *Dasein* aislado en sí mismo y ante la muerte hasta la historia universal no sigue siendo un salto que pasa por alto los destinos colectivos compartidos de la historia, en lugar de explicarlos?

Las comillas entre las que Heidegger coloca en la cita anterior "su tiempo" deberían indicar que allí no se trata de una "actitud" arbitraria respecto de un hoy contemporáneo que se impuso momentáneamente, sino del tiempo decisivo de un instante auténtico, cuyo carácter decisivo resulta de la distinción entre tiempo e historia vulgares y tiempo e historia existenciarios. Pero ¿cómo se podría distinguir, llegado el caso, si el tiempo de la decisión es un instante "originario" o sólo un "hoy" impertinente en el curso y desarrollo de un suceder universal? El estado-de-resuelto, que no sabe a qué está resuelto, no ofrece ninguna respuesta. Ya ha pasado más de una vez que individuos muy resueltos se han encolumnado tras una causa que exi-

gía ser decidido y fatal, y que, sin embargo, era vulgar y no merecía el sacrificio. ¿Cómo se podría trazar el límite, dentro de un pensamiento por completo histórico, entre el "auténtico" suceder y aquello que sucede "vulgarmente"? ¿Y cómo se podría distinguir con claridad entre el destino individual autoelegido y los destinos colectivos no elegidos, que irrumpen en los hombres o los seducen a una elección y decisión momentáneas? ¿Y no es verdad que la historia vulgar se ha vengado de Heidegger con suficiente claridad, por su desprecio de lo que hoy es meramente ante los ojos, cuando lo sedujo en un instante vulgarmente decisivo a asumir, bajo el mando de Hitler, la conducción de la Universidad de Friburgo y transferir su resuelto y más propio *Dasein* a un *"Dasein* alemán", para practicar la teoría ontológica de la historicidad existenciaria sobre un suelo óntico del suceder realmente histórico, es decir, político?

El discurso del Rectorado de Heidegger de 1933 sobre *La autoafirmación de la universidad alemana* testimonia con claridad la ambigua confusión de historia real y suceder auténtico del *Dasein*. El pensador esperaba del movimiento nacionalsocialista "una revolución completa del *Dasein* alemán", es decir, lo mismo que en los escritos posteriores denomina un cambio en la esencia del hombre. El lenguaje de este discurso (existencia y estado-de-resuelto, *Dasein* y poder-ser, la interpretación de este poder como un destino y un deber, la obcecación en el poder-ser alemán en cada caso propio) está enteramente extraído de los conceptos de *El ser y el tiempo* y, a la vez, del vocabulario del movimiento político.[3] El todo es una filosofía de la existencia del cambio radical y el despertar que se ha vuelto política. Casi simultánea al llamado de Heidegger a participar del "servicio militar" y del "servicio del saber" apareció la reflexión de Karl Barth sobre la *Existencia teológica hoy* [*Theologische Existenz heute*].

[3] Véase sobre esto Karl Löwith, "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", en *Les Temps Modernes*, noviembre de 1946 y agosto de 1948 (cf. *Sämtliche Schriften*, t. II. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1983, pp. 473 y ss. y 614 y ss.), y *Gesammelte Abhandlungen*, 1960, III, pp. 117 y ss.

Barth no se transformó en un "cristiano alemán", sino que siguió siendo un teólogo cristiano, con un sentido imperturbable para comprender lo que sucedía en la realidad, para anunciar tanto "antes como después" una verdad de la fe no meramente contemporánea; "tal vez subiendo levemente el tono pero sin referencias directas [...], como el canto de los Horae de los bendictinos [...], continuó como corresponde [...] también durante el Tercer Reich". Gracias a esta superior libertad respecto de la fuerza del tiempo, Barth pudo comprender también las razones y los trasfondos diversos de la "verdaderamente desconcertante falta de resistencia" frente al asalto del movimiento político y señalar al respecto que una fundamentación profundamente filosófica de los acontecimientos suele encontrarse con la máxima certeza, cuando uno ha dejado que la "realidad" lo atropelle del modo más violento. Pero ¿por qué una tal distancia libre respecto del suceder del tiempo, que es adecuada al teólogo, no habría de ser también apropiada para aquel que no "cree" sino "piensa"; a menos que uno esté decidido a comprender el tiempo a partir del tiempo, sin un parámetro filosófico para juzgar el suceder?

Era necesario recordar el discurso del Rectorado de Heidegger no porque la acción política tenga que coincidir en toda ocasión con el pensamiento filosófico, sino porque el pensamiento, bajo determinadas circunstancias, temporaliza consecuencias prácticas, en las que se exponen determinados presupuestos de este pensamiento. Lo que se revela en el llamado de Heidegger es una disposición decidida a creer en el histórico destino individual en cuanto tal. Pareció haber llegado el "instante" en que la historia auténtica sucedía un destino del ser en sentido enfático y en que había que ser *en el instante de visión*. Heidegger no se manifiesta respecto de la pregunta platónica por el Estado justo. Él piensa, de modo confuso y confundidor, "históricamente" y a la vez de un modo por completo apolítico, porque su pensamiento histórico ha perdido el camino de manera acrítica.

Por supuesto, Heidegger dio trece años más tarde una fundamentación y justificación filosófica también para esta decisión errada –que consuena con el *pathos* del estado-de-resuelto– en favor de un movi-

miento histórico determinado. En *Caminos del bosque* se nos dice que, y por qué, lo que emerge históricamente ha de ser "necesariamente" malinterpretado. El ser se retira precisamente cuando se desvela en el ente y así confunde al ente; ¡de hecho, este "error" es parte integrante de la esencia de la verdad! Esto es válido también y ante todo para el ente de la historia. Su "dominio esencial" es precisamente un ámbito del error. Pues la historia universal sucede cuando el ser se atiene, junto con su verdad, a lo que destina. Heidegger nombra este atenerse a sí mismo, con una palabra griega, el carácter "epocal" del ser. Como consecuencia de este carácter se malinterpreta lo que sucede históricamente, no por error personal de juicio, por lo cual sería responsable el individuo, sino "por necesidad", como consecuencia de un destino colectivo del ser. Es el ser mismo que se retrae y se oculta en la historia óntica. Así, al "equivocarse" del ser humano "corresponde" el "ocultarse" del ser. "Mediante esta mala interpretación, el destino colectivo espera para ver qué surge de su siembra. Lleva la interpretación que le concierne a la posibilidad de lo adecuado e inadecuado al destino." Así, sin ironía alguna, la inadecuación de Heidegger recibe un significado más profundo. Su "conducción" de la Universidad de Friburgo exigía que uno mismo fuera "conducido" por la "inexorabilidad" de una "misión" histórica, que "forzó el destino del pueblo alemán hacia la impronta de su historia".[4] Del mismo modo, la mala interpretación de la "magnificencia" del

[4] Cf. el discurso del Rectorado de Heidegger sobre *La autoafirmación de la universidad alemana* (Breslau, 1933). Cf. Guido Schneeberger, *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliograhie*, Berna, 1960, pp. 13 y ss. Sólo en un pasaje de los apuntes de los años 1936-1946 (*Vorträge und Aufsätze*, p. 90), Heidegger ha puesto en cuestión, aunque sólo de un modo mediato, es decir, en vistas de la conducción nacionalsocialista, también su propia aceptación de la "misión". Dado que la voluntad de voluntad niega toda meta en sí, pero tampoco debería aparecer como la anarquía de la catástrofe que es, se legitima a sí misma con el discurso de la "misión" y el "destino". Posteriormente, aquel que ha recibido la misión del destino histórico se convierte en aquel que es "necesitado" por el ser y el lenguaje, aquel que corresponde, oyente, al "acontecimiento".

despertar alemán fue destinada por el ser mismo, y por encima del destino del ser no hay ninguna instancia superior a la que el hombre pudiera y debiera apelar. También la conducción del Tercer Reich se fundamenta "de un modo ontohistórico" en una crítica de la época presente,[5] publicada con posterioridad y que surge en el año 1939. No se trata de que, por ejemplo, el Estado total sea una especie de insensatez, sino que la "Tierra" se habría transformado en un "antimundo de la confusión" –desde la perspectiva de la historia del seer [*Seynsgeschichtlich*], es la estrella del error–; dentro de este antimundo, los conductores son la consecuencia necesaria de que el ente haya ingresado en la forma de la confusión. Sólo aquellos que todavía no saben "lo que es" se indignarán por la arbitrariedad y la pretensión de dominio de los conductores, mientras que los que saben comprenden una tal "indignación moral" como "la forma más fatal de la apreciación crítica constante" del estar inhibido en la contrariedad. Heidegger, que sabe lo que es, no expresa su indignación de un modo tan bajo; él observa, en cambio, que el Estado totalmente planeado y conducido, junto con la conducción intelectual y una producción de hombres planeados de igual modo, son la consecuencia históricamente necesaria del abandono del ser. Uno se pregunta si una declaración tan total es el resultado de un conocimiento histórico y de un pensamiento filosófico o, más bien, la traducción de la doctrina del pecado original en la caída al mundo del ente. Que los cristianos crean que todo el mal de este mundo es la consecuencia necesaria del abandono de Dios y el olvido de Dios es más comprensible que el hecho de que un pensador deduzca los errores de la edad del mundo a partir del destino del ser y que tome su "historia" como norma absoluta.

Desde *El ser y el tiempo,* la creencia en la historia como destino no fue lo que cambió, sino su fundamentación. Mientras que en *El ser y el tiempo* se afirma que la pregunta por el ser sólo puede ser planteada históricamente, dado que el *Dasein* interrogante del hombre

[5] En E. Barlach, Darmstadt, 1951.

es de índole histórica, en la *Carta sobre el humanismo* se afirma lo contrario, que el pensamiento del ser es histórico porque existe la historia del *ser*, a la que corresponde el pensamiento en tanto rememoranza de esta historia que es acontecida por sí misma. En *El ser y el tiempo*, la fundamentación de la historia se logra a partir de la temporalidad de nuestro *Dasein* temporal más propio; *luego* de *El ser y el tiempo*, a partir del ser por completo otro, que "esencia" por encima de –y por detrás de– todo el ente y nos "envía" los destinos colectivos esenciales, de modo tal que el lugar y el sentido de la historia y del destino individual cambian su orientación y se modifican. La historia surge realmente con el "se da" del ser que se da a sí mismo y se destina. "El ser se hace destino en tanto el ser se da" o se niega. La historia sucede no en primer lugar como un suceder rico en acontecimientos, sino que "esencia" como el simple y esencial "destino de la verdad del ser", a partir del ser, es decir, ella es en primer y último término la emergencia de lo oculto en la verdad en tanto desocultamiento. Como una prehistoria incondicionada del ser, la historia no sólo se vuelve imposible de fechar, sino también imposible de conocer e inescrutable. La historia es poco frecuente, es decir, sólo cuando acontece precipitadamente un destino de la verdad del ser.

De acuerdo con este desplazamiento del problema de la historia desde el *Dasein* óntico hacia el ser, Heidegger ya no quiere ser, desde su propio estado-de-resuelto, en el instante de visión para su tiempo, sino que sintoniza su estado-de-resuelto con el destino, hacia el "camino esencial" de un destino universal y hacia el "instante del mundo" de una "necesidad del mundo". Ahora, el instante histórico-universal apunta en última instancia a una "mirada del ser", a la que corresponde una "comprensión de lo que es". La comprensión de Heidegger formula de nuevo lo que ya fue percibido y expresado en toda Europa desde comienzos del siglo XIX hasta Nietzsche y Léon Bloy, siempre con agudeza creciente. Lo novedoso es que él considera el movimiento del nihilismo como el movimiento fundamental de la entera historia de Occidente y eleva este presunto suceso funda-

mental a un sistema filosófico-histórico, rastreando hasta su origen incomprensible todas las manifestaciones de una decadencia progresiva, a partir de una caída original en el ente, en el olvido del ser. En aparente consonancia con el espíritu de época en tanto destino del ser, Heidegger deja correr ante sí la historia universal como historia de la decadencia, con lo cual él, como Hegel[6] –el "único pensador de Occidente que experimentó, con su pensamiento, la historia del pensamiento"–, interpreta en retrospectiva lo sucedido bajo la luz cegadora de sus consecuencias presuntamente necesarias y unifica sin fisuras la historia intelectual del ser, la historia de la metafísica, con la historia del mundo. El pensamiento ontohistórico y la esencia de la historia universal deben corresponderse por completo, tal como para Hegel la historia de la filosofía y la filosofía de la historia son en esencia lo mismo, cuando el pensamiento corresponde a un mandato del ser, que por su parte es históricamente-destinado. La pregunta por el ser, se dice en 1935 en una lección sobre *Introducción a la metafísica*, es una de las condiciones esenciales para un mundo originario del *Dasein* histórico y, con ello, "para asumir la responsabilidad de la misión histórica de nuestro pueblo del centro de Occidente". Y como el "auténtico ataque" de Heidegger se dirige contra "la posición fundamental del espíritu occidental", es decir, "la escisión de ser y pensamiento",[7] y él mismo acepta que el pensar esencial y su historia descansan en el destino del ser y se corresponden con él, entonces para él la historia del pensamiento es "el envío de la esencia

[6] Ya el escrito de habilitación de Heidegger sobre Duns Scoto cierra con una referencia a la necesidad de una confrontación con la hegeliana visión histórica del mundo del espíritu vivo. Allí se afirma en un modo por completo hegeliano: "El espíritu sólo puede ser comprendido cuando toda la plétora de sus realizaciones, es decir, su *historia*, ha sido superada en él; junto con esta plétora en constante crecimiento, en su conceptualización filosófica se da un medio, constantemente en progreso, para la conceptualización viva del espíritu absoluto de Dios". Con este concepto del espíritu vivo debería abrirse una comprensión de la correspondencia íntima entre filosofía e historia, entre cambio y vigencia absoluta, entre tiempo y eternidad.

[7] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 89.

del hombre desde el destino del ser".[8] Tampoco el mundo técnico de la Edad Moderna que llega a su culminación es algo hecho por los hombres, sino, en su esencia, un destino onto-histórico de la verdad del ser. Se basa en la historia de la metafísica, que ahora llega a su culminación; una historia que, por su parte, no está empotrada sobre el "mostrador de la representación historiográfica", sino que surge de un destino del ser que cambia y se precipita constantemente. Asimismo, uno no debería juzgar con miopía el comunismo[9] como una visión política del mundo, sino que habría que entenderlo como un destino del ser. Pues cualquiera sea la posición que se tome frente a él, es seguro que en él se expresa "ontohistóricamente" lo que es propio de la historia universal. Por supuesto, algunos años antes, Heidegger había pronunciado la misma sanción ontohistórica sobre el nacionalsocialismo. ¿Y por qué no?, si la cambiante historia universal surge en toda ocasión de la esencia de una "historia del ser" y ni una metafísica materialista ni una cristiana ni una humanista, sino sólo un pensamiento ontohistórico podría alcanzar con el pensamiento lo que "es ahora" en un sentido pleno de ser. Es este ahora en el instante de visión lo que sustenta la construcción histórica de Heidegger del inicio de un *eschaton* y motiva su crítica del hoy.

[8] Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, p. 143.

[9] En una discusión de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger (*Sinn und Form*, Berlín, 1949), el marxista Georg Lukács ha tomado posición sobre la apreciación de Heidegger del comunismo. Según él, Heidegger pone de cabeza la relación entre historia vulgar y auténtica, al transformar la historia realmente existente en una seudohistoria mitificada del ser. La oposición entre metafísica tradicional del ente y el pensamiento inicial del ser repite –sostiene Lukács– sólo la escisión entre "civilización" y "cultura" (Spengler) o entre "espíritu" y "alma" (Klages), característica de la época capitalista. Por supuesto, Heidegger reconoce la íntima correspondencia entre las esferas pública y privada de la vida moderna, que se encuentran igualmente alejadas de un esencial ser del hombre; sin embargo, Heidegger intentaría una salida ilusoria hacia una tercera dimensión que bajo el título de "ser" conduce a la nada anónima. La realidad social permanecería, así, tan ajena al pensamiento "esencial" de Heidegger como al existencialismo privado de Jaspers y Sartre.

En la introducción a *El ser y el tiempo* se hace referencia brevemente a que la destrucción de la historia de la ontología no se relaciona de modo negativo con el pasado, sino con el "hoy". Es indirectamente una crítica del presente, que fue originariamente inspirada por la distinción crítica de Kierkegaard entre reflexión edificante y decisión existencial. La crítica de Heidegger se hace explícita por primera vez en el discurso del Rectorado, que finaliza con la pregunta de si aún y otra vez nos queremos a nosotros mismos como pueblo histórico o si ya no nos queremos. Únicamente de esto, de este quererse a sí mismo, dependería el fracaso de la fuerza espiritual de Occidente y el colapso de su presunta cultura, para que todo caiga en la confusión o tengamos un nuevo comienzo en Europa. En 1933, Heidegger era de la opinión de que la respuesta a su pregunta ya había sido dada de modo positivo mediante la "grandeza" y la "magnificencia" del despertar alemán. Tres años después, en una contribución sobre Hölderlin, el tono es esencialmente más resignado. De lo que se trata entonces no es ya de un despertar sino de un mantenerse en la "nada de esta noche". En los ensayos de *Caminos del bosque* en que se trata el tema de la crítica de la época presente, se retoma, en relación con la "noche del mundo" que irrumpe, la pregunta de Nietzsche sobre si nosotros, los nacidos tardíamente, podríamos estar llamados a recobrar otra vez los inicios del pensamiento occidental y a ser los prematuros primogénitos de un nuevo inicio. Una serie de preguntas retóricas sugiere que no somos sólo tardíos, sino, precisamente por esa razón, también prematuros.

> ¿No nos encontramos en la víspera de la transformación más extraordinaria de toda la Tierra y del tiempo del ámbito histórico en el que ésta se encuentra? ¿No nos encontramos en el atardecer previo a la noche que antecede al alba nueva? ¿No estamos partiendo ahora para emigrar hacia la tierra histórica de ese Poniente de la Tierra? ¿Emerge recién la Tierra del Poniente? ¿Será recién esta Tierra del Poniente, más allá de Occidente y Oriente y a través de Europa, la localidad de la historia venidera más inicialmente destinada? ¿Ya somos hoy occidentales en un sentido que surge recién de nuestra transición hacia la noche del mundo?

> [...] ¿*Somos* nosotros, los tardíos, los que somos? ¿O somos a la vez también los prematuros del alba de una edad del mundo por completo distinta que ha dejado atrás nuestras actuales representaciones historiográficas de la historia?

Por cierto, Heidegger no pretende "calcular" la decadencia de Occidente, pero quién podría dejar de reconocer que esta escatología muy contemporánea del ser se encuentra bajo el signo de Spengler y, ante todo, de Nietzsche, que –según Heidegger– experimentó "algunos rasgos" del nihilismo, pero no reconoció la "esencia" del nihilismo. ¡De hecho, la verdad del ser habría permanecido oculta a la metafísica durante toda su historia, desde Anaximandro hasta Nietzsche! Y como la metafísica, que representa al ente y se olvida del ser, es el fundamento histórico de la historia universal de Occidente, esta historia universal es ella misma en esencia nihilista. Lo que sucede de este modo como un destino del ser y en consecuencia en esta época sería tan abismal que todas nuestras perspectivas políticas y sociológicas, científicas y técnicas, metafísicas y religiosas no alcanzarían para pensar verdaderamente "lo que es". Expulsado de la verdad del ser, el hombre moderno giraría sin remedio en torno de sí mismo, como individuo aislado o también como colectivo masivo, en la vida privada y en la vida pública. No sólo permanece oculto lo sagrado como huella de la divinidad, sino que también la huella de lo sagrado, lo salvo, parecería haberse extinguido; a menos que todavía algunos mortales estén ahí "en el instante correcto" y sean capaces de ver el peligro, ya que su mirada penetraría en el abismo y serían, como afirmó Rilke, "más osados". En la interpretación de Rilke que hace Heidegger se afirma que la salvación sólo puede provenir desde el lugar en que se produce un viraje en la relación entre el hombre y el ser.

En consonancia con esta construcción escatológica de la historia universal como su historia del ser, encontramos la construcción de la edad central de la metafísica. En la interpretación de la alegoría de la caverna de Platón, Heidegger bosqueja las etapas de decadencia

en relación con el concepto de verdad como desocultamiento. Ya en Platón, la verdad sería puesta bajo el yugo de la "Idea". Así se desplazaría el sentido originario de la verdad como desocultamiento del ente hacia la correcta mirada de las ideas. La corrección de la mirada, la percepción y la expresión subjetivas reciben la primacía respecto del emerger de lo oculto en el desocultamiento del ente mismo. Con más determinación que Platón, Aristóteles afirmaría que lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el entendimiento. De aquí en más, la impronta de la esencia de la verdad en tanto la corrección de la representación expresada se volvería la norma de todo el pensamiento occidental. Según Tomás de Aquino, la verdad se encontraría en el entendimiento humano o divino. La verdad ya no es más *a-letheia* sino *adaequatio,* la correcta conformidad del entendimiento y de la expresión a la cosa. Descartes profundizaría esta tesis y en la época de la culminación de la subjetividad, Nietzsche afirmaría, en una nueva profundización, que la verdad sería un error vital necesario, es decir, un falseamiento subjetivamente necesario de la realidad por medio de nuestro representar objetivador. Así, la tesis de Nietzsche es presentada como la consecuencia extrema de aquel cambio de la verdad, que ya comienza en Platón,[10] desde el desocultamiento del ente hasta la corrección del mirar.

En el tratado sobre Nietzsche, Heidegger desarrolla con mayor detalle el presunto platonismo de Nietzsche. Su concepto de valor (que proviene, como es históricamente comprobable, de las teorías económicas del siglo XIX) es, según Heidegger, una última formulación legítima de la doctrina de las ideas de Platón. De acuerdo con su teoría destructora, Heidegger acepta sin restricciones la tesis de Nietzsche del desmoronamiento del mundo suprasensible de ideas e ideales, para clasificar e interpretar sobre esa base también la historia cristiana del espíritu como una historia de la decadencia.

[10] Véase sobre la interpretación de Platón que hace Heidegger las explicaciones críticas de Gerhard Krüger, *op. cit.*, y Hans Joachim Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Abh. d. Heidelberger Akademie d. Wiss., 1959, p. 555.

> En lugar de la autoridad desaparecida de Dios y del magisterio de la Iglesia ingresa la autoridad de la conciencia, arremete la autoridad de la razón. Contra ésta se levanta el instinto social. La huida del mundo hacia lo suprasensible es remplazada por el progreso histórico. La meta de una bienaventuranza eterna del más allá se transforma en la felicidad terrena de la mayoría. La práctica del culto de la religión es sustituida por el entusiasmo de la creación de una cultura o de la extensión de una civilización. Lo creador, antaño lo propio del Dios bíblico, se vuelve la marca distintiva de la actividad del hombre. Este crear [*Schaffen*] desemboca por último en el negocio [*Geschäft*]. Lo que se quiere colocar de este modo en el lugar del mundo suprasensible son las variaciones de la interpretación teológica y cristiano-eclesiástica del mundo, que ha adoptado su esquema del *ordo*, del orden jerárquico de los entes, del mundo helenístico-judaico, cuya estructura fundamental fue fundada por Platón en el comienzo de la metafísica occidental.

Lo que en verdad sucedería en la entera historia de la metafísica occidental sería un proceso claramente nihilista, a saber: el destino del ser de que "el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura, la civilización pierden su fuerza formadora y se transforman en nada. A este desmoronamiento esencial de lo suprasensible lo denominamos descomposición". Sin embargo, este proceso de descomposición adquiere, a la vez, en la exposición de Heidegger, un extraño atractivo. Remite a algo futuro y venidero, a un nuevo día, luego de la "noche del mundo" fabricada por la técnica. A esto corresponden alusiones siempre recurrentes y misteriosas a lo que el hombre "hoy" "aún no" podría ni sería capaz de saber... pero quizá algún día. Aquello que "hoy" apenas somos capaces de intuir, lo que "todavía" nos queda por pensar, lo que "hasta ahora" permanece oculto, porque nosotros "todavía" pertenecemos a una edad del mundo a la que "alguna vez" seguirá otra muy distinta: éstas y otras expresiones temporales parecidas generan en el discurso de Heidegger una atmósfera de tensión y dejan intuir un conocimiento oculto que va más allá de lo que se ha dicho hasta el momento.

¿Quién puede aún asombrarse, al oír una crítica tan radical del presente así como de todo el pasado y el anuncio presentido de un futuro indeterminado, de que alumnos sumisos de un maestro que domina la lengua y fuerza el pensamiento se pregunten crédulos qué viraje "necesario" dará la historia el día en que haga efecto "el movimiento contrario –que abarca todo el pensamiento de Occidente– del filósofo de Friburgo"?[11] Una situación similar se había producido en Alemania ya cien años antes con la hegeliana conclusión de la historia occidental del espíritu, cuando sus alumnos, y no en último término Marx, se preguntaban con entera seriedad cómo podría continuar la historia después de Hegel. La liberación del sistema definitivo de Hegel vino por primera vez de Schelling. En 1841, incluso un hegeliano tan sobrio como Rosenkranz, en ocasión de la lección inaugural de Schelling en Berlín sobre la filosofía positiva de la existencia y la revelación, anotó lo siguiente: "El discurso inaugural de Schelling está ahí. Me lo he tragado. Si él cumple sólo la mitad de lo que prometió, terminará su carrera con una grandeza infinitamente superior a la de sus comienzos. Es un maestro en el arte de la tensión. Quiere llevar a la humanidad 'más allá de la conciencia que ha alcanzado hasta ahora'. Si logra esto, es más que un filósofo, es el fundador de una religión". También Heidegger es un maestro en el arte de la tensión, también él quiere llevarnos más allá de la conciencia que hemos alcanzado hasta aquí; y por eso, también él parece al principio un profeta que, a modo de preparación, invierte la necesidad de la época, al volverse hacia el ser en tanto el lugar de un Dios posible. Si uno se pregunta si el esfuerzo apasionado de Heidegger por dar expresión al ser se encuentra, más allá de su seriedad personal, bajo una "ley", la respuesta, en el sentido más propio de Heidegger, sólo podría ser: bajo ninguna ley que no sea la de la "necesidad" y la de un "giro de la necesidad", que él interpreta históricamente en consideración de aquella necesidad del mundo. La necesidad general de nuestro tiempo indigente la han experimentado todos en

[11] Egon Vietta, *Die Seinsfrage bei M. Heidegger*, 1950, p. 22.

mayor o menor medida. Si se puede cambiar y cómo, no se puede saber ni decir. Por eso la pretensión de Heidegger respecto de la necesidad de su pensamiento sólo convencerá a aquellos que creen, junto con él, que su pensamiento está enviado por el ser mismo, que es un destino del ser, y dice así "el dictado de la verdad del ser".[12] De esto no se puede hablar de modo racional. Sin embargo, todavía se puede y se debe formular la pregunta de si una necesidad histórica, por grande y acuciante que sea, puede ser el fundamento esencial del movimiento de una meditación filosófica sobre la esencia del ser y de la verdad. De hecho ya en sus consideraciones sobre la historiografía, Nietzsche, que fue como "intempestivo" un hijo de su época más que cualquier otro filósofo, determina la tarea del filósofo como la obligación de pensar más allá de la historia, a saber, en vistas a la omnipresencia de un ser que retorna eternamente; desde este punto de vista, nuestra sobrestimación de la historia y de la conciencia historiográfica es un "prejuicio occidental".

Una reflexión sobre la esencia de la Edad Moderna sitúa, de hecho, al pensar y decidir en el "ámbito de acción de las fuerzas esenciales de esta época", y frente a éstas, Heidegger puede insistir con derecho en la alternativa: "disposición para el dirimir" del destino histórico o "evasión hacia lo ahistórico". Pero si asumimos que hay algo más antiguo, duradero y permanente que una época –a saber, una cósmica edad del mundo–, entonces la proyección histórico-filosófica de Heidegger podría ser correcta según todas las apariencias y, sin embargo, ser falsa, si el ámbito de lo histórico está comprendido en el ser de un ente que mediante la mera negación de lo históri-

[12] Cf. Otto Pöggeler, *op. cit.*, p. 629, en donde se afirma que el carácter vinculante del pensamiento de Heidegger no descansa, por ejemplo, en una evidencia objetiva, sino que se desarrollaría sobre la base de que dirime el "acontecimiento" y afronta el destino. Con un "carácter vinculante" así entendido, Heidegger y sus adeptos rechazan a priori cualquier verificación crítica. Pues lo que es en última instancia verdadero es lo que es contemporáneo, en tanto corresponda adecuadamente a un destino; como si el destino de una historia, como quiera que ésta se entienda, nos pudiera enseñar alguna vez qué es verdadero y falso.

co no puede alcanzar lo ahistórico. La "naturaleza" es también en la época de la "consumación de la subjetividad" la misma que hace dos mil años, y más poderosa que todos los cambios dentro del ámbito de la esencia histórica del hombre. Un pensador y poeta romano tardío, en cuya obra se reúnen de nuevo el conocimiento y la sabiduría del pensamiento griego temprano, finalizó su poema didáctico sobre la "naturaleza de todas las cosas" con una descripción de la necesidad humana que no nos ahorra nada: "sin esperanza", si se pudiera hablar de falta de esperanza cuando no se espera nada, y menos que menos una "salvación" de la necesidad más profunda. Lucrecio sabe que también la necesidad de los hombres pertenece a la naturaleza de todas las cosas y es la misma en todos los tiempos, del mismo modo que la *voluptas* creadora del ansia de vivir, con la cual comienza su poema didáctico. El *logos* del cosmos físico al que también pertenece el hombre es y sigue siendo uno y el mismo a través de toda generación y corrupción. Ningún filósofo clásico ha pretendido reflexionar sobre la verdadera esencia del ser en tanto una preparación para el advenimiento del ser y de la historia futura. El futurismo historiográfico se hizo posible recién con la escatología cristiana.

¿Pero no combate también Heidegger de modo explícito nuestras precedentes representaciones meramente historiográficas de la historia y el historicismo, que se organiza de un modo cada vez más sólido en la radio y la prensa, como una destrucción de nuestra relación histórica con el ser, cuyo auténtico suceder sería una "proximidad única de lo mismo"? ¿E incluso no caracteriza el suceder de la verdad, en referencia a la experiencia griega fundamental de la *physis*, como una emergencia de lo oculto en el desocultamiento, o sea, de un modo por completo no histórico en el sentido historiográfico de la palabra? ¿Cómo se concilia con esta aproximación de la verdadera historia a la *physis* omnipresente la afirmación de que la historia es poco frecuente, es decir, que se da sólo en los escasos momentos de un destino mundial que gira bruscamente? *"Physis"* e *"Historie"* tienen en griego tan poco en común como los entes-que-son-siempre-así con la mera indagación (*historein*) de los cambiantes destinos hu-

manos. Los historiadores griegos han registrado historias y fundamentado las variaciones regidas en apariencia por las leyes de los destinos históricos a partir de la naturaleza recurrente de todas las cosas, pero ningún filósofo griego ha inventado, de cara al futuro, una filosofía de la historia única y universal; todos han hecho de la *physis* omnipresente el objeto de la *"física"* y la metafísica. En el pensamiento griego, la disciplina de la historia no tiene, ni en lo que respecta a la palabra ni en relación con el tema, un ámbito de estudio que le corresponda de manera específica y que la haga comparable a la física, en tanto una indagación y un saber se relacionan con todo lo que se puede indagar y saber. Un esfuerzo, como el de Heidegger, de pensar el ser onto*históricamente* se encuentra tan lejos como es posible de los inicios físicos del pensamiento griego. Por tanto, una discusión crítica de su concepto de historia debe, por último, incluir también su concepto de naturaleza, aunque éste en relación con aquél sea notoriamente oscilante y poco desarrollado.

La concepción de Heidegger de la naturaleza, así como su concepto de la historia, ha variado muchas veces sin llegar a una completa determinación. Naturaleza e historia son, en *El ser y el tiempo*, por completo diversas, pero posteriormente, como *physis* y suceder del ser, casi coinciden. En *El ser y el tiempo*, la naturaleza, en su naturalidad, es ignorada, y, en oposición al "ser a la mano" de un instrumento y del "existir" histórico del *Dasein* humano, es relegada al concepto más bajo del mero "ser ante los ojos". El hombre no es naturaleza, sino, como en Pascal, una *condition humaine.* Tampoco el nacimiento y la muerte son algo natural, sino que son incluidos en la cura de la existencia temporal. El fallecimiento, que, desde la perspectiva biológica, es un mero "morir", entendido de modo existenciario, es un libre "ser para el fin", en el que fallecer constituye un momento destacado. Lo mismo sucede respecto del instrumento "a la mano" (de los caminos, puentes, edificios), ya que la naturaleza es sólo "co-descubierta" por nuestro "ocuparse". En *El ser y el tiempo*, la naturaleza es como totalidad un ente "intramundano", que el *Dasein* humano encuentra en su mundo, pero que no es nada en

sí mismo, y mucho menos el ser de todo ente.[13] La naturaleza es sólo un "caso límite del ser del posible ente intramundano". Sin embargo, "mundo" corresponde a un modo de ser del *Dasein,* al que, en tanto ser-en-el-mundo, le va su sí mismo. A partir de la naturaleza no puede comprenderse el modo de ser del mundo, su mundaneidad, pero sí se debería interpretar, por el contrario, la naturaleza a partir de la estructura existenciaria de nuestro ser-en-el-mundo. Así, la naturaleza como tal está ausente del proyecto de Heidegger de un "concepto natural de mundo". Es lo otro sin historia y no-existenciario del ser del *Dasein* histórico. Esta determinación negativa de la naturaleza surge de la tradición moderna, tal como fue establecida por primera vez con la distinción de Descartes entre *res extensa* y *res cogitans* y ha persistido hasta Vico y Dilthey bajo títulos cambiantes (naturaleza y espíritu, naturaleza y cultura, naturaleza e historia, lo explicable y lo comprensible).

En el tratado *De la esencia del fundamento,* en el que se prosigue el desarrollo del concepto de mundo, para significar por último, luego del abandono de su significado existenciario, el "claro del ser", Heidegger protesta contra la objeción de que en *El ser y el tiempo* faltaría la naturaleza. La razón que ofrece es que la naturaleza no se encuentra dentro del ámbito del mundo circundante del "ser a la mano" ni, en general, como algo "en relación con lo cual" nos "comportemos". Pero a pesar de esta consideración de la naturaleza como

[13] Más tarde, en la disertación sobre el origen de la obra de arte, se distingue la naturaleza, como "Tierra" del mundo histórico. Ella es aquel lugar donde el hombre histórico funda su habitar en el mundo. La Tierra misma es lo esencialmente "cerrado" que recién gracias a la obra del hombre llega a lo abierto de un mundo. Pero unos años más tarde, Heidegger habla del favor que domina "la Tierra y el Cielo" y concede algo permanente. En una disertación sobre la "cosa", el "mundo" es la "cuadratura" de "Cielo y Tierra, divinos y mortales". La "realidad del mundo", comprendida de modo existenciario, es tan diversa de las cuatro regiones del mundo de la "cuadratura" como distinto es el en cada caso más propio ser para la muerte del discurso posterior del hombre como un "mortal", que se relaciona con la experiencia griega del ser del hombre y que, sin embargo, es por completo distinta de ésta, porque ésta carece del presente de dioses inmortales.

una totalidad que todo lo rige, incluso al hombre, Heidegger también aquí se mantiene firme en su punto de partida existenciario, al afirmar que la naturaleza se revela originariamente en el *Dasein,* en tanto éste se encuentra "en medio" del ente. Y como el "encontrarse" corresponde a la esencia del *Dasein,* la "base" para la pregunta por la naturaleza sería la "cura" como la constitución existenciaria fundamental del hombre. El hombre no es un *animal rationale,* sino una existencia extática.[14] No se puede comprender cómo se podría experimentar sobre esta base el dominio de la naturaleza en su naturalidad, a menos que sea de modo negativo, en relación con nuestra existencia histórica y al cuidado, como aquello que carece de historia, de cura y que no es "existente".

Un nuevo acercamiento a la comprensión de la naturaleza se encuentra en el tratado *De la esencia de la verdad,* en relación con la discusión de la verdad como libertad. Aquí la libertad ya no es definida como en *El ser y el tiempo* como un *poder*-ser y, en última instancia, como libertad para la muerte, sino como un *dejar*-ser. La libertad del hombre deja que el ente se revele en lo que es y cómo es, en tanto se compromete con el desocultamiento (lo verdadero). La libertad del dejar ser es la condición de posibilidad de la verdad, ya que se abre y expone a lo abierto. Ella es la ex-posición (ex-sistencia) hacia el desvelamiento del ente. Con ella comienza la ex-sistencia "histórica" del hombre.

> Sólo cuando el ente en sí mismo se eleva y se conserva en el desocultamiento, sólo cuando esta conservación es comprendida a partir de la pregunta por el ente en cuanto tal, allí comienza la historia. La inicial privación del ente en su totalidad, la pregunta por el ente en cuanto tal y el comienzo de la historia occidental son lo mismo y simultáneos en un "tiempo", que, inconmensurable en sí mismo, abre lo abierto a cualquier medida.

[14] En la *Carta sobre el humanismo* se afirma que nuestro parentesco físico "apenas concebible" con el animal indica una distancia esencial del ser vivo respecto de la esencia del hombre ex-sistente, que sería tan abismal que, en comparación con ella, la esencia divina se encontraría más cercana a nosotros.

Esta utilización en extremo inusual de la palabra "historia" significa que el verdadero suceder no sucede en la historia universal y tampoco en el así llamado suceder del *Dasein*, sino que la "historia" es, en primer y último lugar, el inicial desvelamiento del ente en su totalidad. Pero la totalidad precede y supera la distinción entre naturaleza e historia, consideradas como ámbitos específicos del ser. Sin embargo, esta historia del ser, entendida de modo absoluto, fundaría metafísicamente una historia por completo determinada y entendida de modo historiográfico, la historia de Occidente. ¿Cómo se puede concebir tal cosa? ¿Cómo podrían las esporádicas decisiones de la historia surgir de la manera "en que la esencia originaria de la verdad esencia", si esta esencia es el desvelamiento del ente en su totalidad y esta totalidad no conoce aún la distinción entre historia y naturaleza? Pero incluso si asumiéramos que la distinción entre naturaleza e historia, según la cual la naturaleza sería lo ahistórico, no fuera esencial, puesto que el suceder esencial se relaciona con el ente como totalidad y a través de él con el ser como tal, ¿cómo pudo el ente en su totalidad, sin embargo, desembozarse inicialmente como *physis*[15] en el temprano pensamiento griego, y no como historia en un sentido definido en términos historiográficos? El ser de todo ente no se deja determinar con mayor precisión, es decir, de modo inmediato y puramente en cuanto tal, sino sólo en relación con su mediación concreta. Y si asumimos que la concreción más natural del ente como totalidad, respectivamente del ser de todo ente, sea tanto antes como después la naturaleza, entonces habría que preguntar, además, cómo el surgimiento de lo oculto en el desocultamiento –que aparece en el crecimiento, en la generación y en la corrupción de todo lo vivo– junto con su posterior retiro y ocultamiento podrían fundamentar las "decisiones esporádicas" de la *historia,* puesto que estas

[15] Véase la traducción interpretativa que Heidegger hace del pasaje B1 de la *Física* de Aristóteles en *Il Pensiero III*, 2 y 3, 1958. Cf. en *Der Satz vom Grund* (p. 187) la traducción de lo "tácito" en la palabra griega *aion* (Heráclito, fragmento 52) por "destino del ser".

decisiones pertenecen a una historia definible en términos historiográficos que no es de índole física. ¿Cómo podría, por ejemplo, el destino de la técnica, decisivo para la Edad Moderna, surgir de un físico suceder del ser, si la *téchne* es tan distinta de la *physis*, como lo artificialmente producido de lo que crece naturalmente?

Bajo los ropajes de una de sus interpretaciones de Hölderlin, Heidegger intenta mostrar que el concepto originario de la naturaleza como *physis*, tal como resuena todavía en Hölderlin, no significa un ente en contraste con otro ente ni el modo de ser de un ente determinado, sino el absoluto claro del ser. Este ser que se distingue de todos los entes, Heidegger lo introduce en la poetización de la naturaleza de Hölderlin para extraer así la "verdad oculta" de la inicial palabra fundamental *physis*, que habría sido "arruinada sin remedio" ya con la reproducción latina por medio de *natura* y naturaleza. La naturaleza está presente en todo lo real, en piedras, plantas y animales, en ríos, tormentas y estrellas, pero también en los destinos de los pueblos y en los dioses. Ella es, en palabras de Hölderlin, lo milagrosamente "omnipresente"; en la traducción de Heidegger, el ser mismo, que no es ente alguno. De acuerdo con esto, afirma que la naturaleza, a pesar de su omnipresencia en todo lo que es, "nunca se deja insinuar" por medio de un ente real. La naturaleza está presente y actual, desde antes, en todo y es, a la vez, algo advenidero. Es el ser y el advenimiento del ser. Anterior a todo, la naturaleza es "como alguna vez", esto es, en la interpretación de Heidegger, un alguna vez en el doble sentido de lo más antiguo y lo más joven, y de tal manera que lo que es futuro en ella proviene de lo que sucedió más antiguamente. Por eso no puede envejecer nunca. Anterior a todo, lo primero y posterior a todo, lo último, la naturaleza es lo originariamente inicial y, como tal, lo permanente o eterno. Es también lo sagrado, lo poderoso, lo omnicreador. Como consecuencia de esta indiferencia de la naturaleza, en tanto ser, frente a los entes de la naturaleza y de la historia, también los años son en la poesía de Hölderlin estaciones tan naturales del año como años históricos de los pueblos. En correspondencia con esta asimilación de la *physis* al

ser, Heidegger formaliza, en relación con el concepto de verdad como un desocultamiento, también el significado fundamental de crecimiento contenido en la palabra griega para naturaleza (*physis, phyein; natura, nascor*) como emerger y abrirse hacia lo abierto. La *physis* se convierte, así, en la interpretación de Heidegger en el "claro" absoluto, en el cual algo puede aparecer y presentarse por primera vez como esto o aquello. Junto con el emerger que se abre a sí mismo (*genesis*) sucede una retroceso (*phthora*) que se cierra a sí mismo hacia el emerger. *Physis* es así "el retroceder-que-se-abre y nombra la presencia de lo que permanece como lo abierto en tan esencial apertura". Esta naturaleza, interpretada como "ser", es "más antigua que los tiempos" que miden las historias de los pueblos, y está también "por encima de los dioses del Poniente y Oriente", pero no es más antigua que el tiempo en cuanto tal. No está ni fuera ni por encima del tiempo, sino que es el tiempo más inicial y, por eso, también el tiempo más futuro. El "ahora" al comienzo de la séptima estrofa nombra el advenimiento de la naturaleza como el advenimiento de lo sagrado, y sólo este advenimiento, según la interpretación de Heidegger, determina el tiempo en el cual "ya es tiempo" de que la historia "enfrente decisiones esenciales". Heidegger concluye su interpretación con la afirmación de que la naturaleza, la palabra fundamental de la poesía de Hölderlin, dice lo sagrado y nombra así "el espacio-tiempo único de la decisión inicial para la estructura esencial de la historia futura de los dioses y las humanidades". Lo sagrado de la naturaleza incorrupta fundaría en su advenimiento "otro inicio de otra historia".

Uno puede aceptar, con distancia, la explicación aguda que hace Heidegger de la poesía de Hölderlin como una totalidad impresionante o puede analizarla en detalle desde un punto de vista histórico-literario. En tanto explicación que hace un pensador de un poeta, uno deberá cuestionarla considerando el problema de la historia, pues lo que está permitido a la palabra poética no es válido por la misma razón en un pensamiento que realiza distinciones críticas. En ocasión de su interpretación de la sentencia de Anaximandro y en relación con su cuestionamiento fundamental de la "ciencia", Heidegger se

precave de la "opinión corriente" de que para proceder de modo científico habría que diferenciar en disciplinas científicas, por ejemplo, lo físico de lo moral y lo jurídico. Pero el rechazo de las demarcaciones de ámbitos disciplinarios no significaría un desembocar en lo indeterminado, sino que, recién de este modo, se lograría expresar la "estructura libre" de la cuestión puramente pensada. Pero ¿es capaz la artística estructura lingüística de Heidegger de iluminar la esencia o la inesencia de la historia, si la historia, en relación con el ser como tal, coincide con la naturaleza en tanto *physis*? Es obvio que en la poesía de Hölderlin, como en cualquier poesía auténtica, la palabra "naturaleza" resuena por encima de su contenido sensible inmediato, y no nombra la naturaleza de las ciencias naturales. Pero también es igualmente claro para cualquier lectura imparcial de la poesía que Hölderlin, al nombrar la naturaleza en toda la extensión y diversidad de su significado poético, siempre tiene ante los ojos la naturaleza real, con la que comienza la primera estrofa. Pero si el poeta relaciona sin distinción esta naturaleza única, omnipresente y sagrada, que está por encima de los dioses del Poniente y de Oriente, con el crecimiento de las plantas y los destinos de los pueblos, el pensamiento que distingue de modo crítico no puede pretender hacer lo mismo. Quien piensa no puede dejar de distinguir el año de las estaciones naturales y los años de la historia de los pueblos, o la tormenta al comienzo y la tormenta al final del poema, y debe negarse a aplicar a la naturaleza, junto con Heidegger, el ambiguo "alguna vez" de los tiempos tempranos y tardíos de las decisiones históricas. El tiempo en el cual ya es tiempo de que la historia enfrente decisiones esenciales, el "instante" decisivo, tal como se dice en *El ser y el tiempo* en un lenguaje no orientado en absoluto a la naturaleza, no puede ser computado ni medido; pero incluso si fuera imposible establecer fechas en la historia esencial, ella, ya sólo por su carácter decisorio, es tan profundamente diferente de la naturaleza como diferente es lo incorrupto de la naturaleza de *lo salvo y lo sagrado*, cuya espera surge de la carencia de lo salvo de una experiencia histórica. Un poeta puede nombrar con las palabras "época" y "edad del mundo" conjunta-

mente el mundo y el tiempo del hombre y el mundo y el tiempo de la naturaleza; un pensador que insiste en la rigurosidad de la reflexión y en el cuidado de las expresiones debe decidir si la naturaleza es ahistórica y sólo co-descubierta en nuestro histórico ser-en-el-mundo o si, por el contrario, nuestro mundo histórico y el hombre se fundan en la *physis* que todo lo genera, en tanto el ser de todo ente.

La historia, que de eso se trató para Heidegger desde el comienzo, pierde todo sentido determinado y demostrable, si es, al igual que la *physis*, un omnipresente emerger hacia lo abierto y un retroceder hacia lo cerrado. Si se asume que el fundamento de todas las esencias sea la naturaleza en este sentido amplio, entonces el fundamento del hombre sería, de hecho, no sólo de índole "similar" al de las plantas y los animales (pues sólo cosas distintas pueden ser similares y comparables), sino de la misma índole. Entonces, la naturaleza como ser de todo ente sería el fundamento de la historia, el arte y las especies naturales. ¿Pero cómo puede la *physis* ser el fundamento esencial de una naturaleza y una historia realmente existentes, si no es ella misma un ente que emerge hacia lo abierto y retrocede hacia lo cerrado? ¿Cómo se puede, junto con Hölderlin, designar la naturaleza como lo omnipresente en todo lo que es y afirmar a la vez que no se deja "insinuar nunca" por medio de algo real, sin quitarle el suelo al denominar del poeta y al decir del pensador? Un ser no determinado por nada óntico y, por eso, indeterminable, que es neutral e indiferente respecto de la naturaleza y la historia reales, no puede fundar y determinar ni la historia ni la naturaleza. Al final, el "claro", tal como se denomina al ser, tampoco es concebible o demostrable sin la experiencia de una real fuente de luz, de la salida y la puesta del sol, bajo cuya luz se encuentran todas las cosas ónticas y emergen y crecen.

Si uno arroja una mirada abarcadora sobre el camino que va desde *El ser y el tiempo* hasta los escritos tardíos, se puede distinguir, en relación con el problema de la historia, una "superación" en tres etapas del historicismo. En primer lugar, Heidegger supera el relativismo histórico al fundamentar la posibilidad del ser historiográfico a partir del ser histórico del hombre y al radicar la historicidad del

hombre en el "ser para el fin" del *Dasein* existente y al dar a esta historicidad un carácter absoluto. Pero esta radicalización del relativismo histórico en una historicidad existenciaria es sólo posible porque el fin del *Dasein* es de índole ahistórica: el hecho invariable de la muerte natural. Con el correr hacia la muerte, el *Dasein* gana una "estabilidad prehistórica".[16] Luego, Heidegger ha superado también la historicidad del *Dasein* ligada al ser para la muerte, al desplazar el punto de partida del problema del hombre y de todo "humanismo" hacia la pregunta por la verdad del ser y definir la verdad como el suceder de la verdad en una historia del ser. La historicidad del *Dasein* existente se reduce, de este modo, a una "adecuada" o "inadecuada" correspondencia del *Dasein* ex-sistente a los destinos enviados del ser. "Historia" es ahora una palabra para el "destino de una destinación". Sin embargo, también en esta versión de la historia se conserva el historicismo de modo absoluto. Así, Heidegger puede rechazar el sistema hegeliano, concebido históricamente, que hace de la ley del pensamiento la ley de la historia, y afirmar al mismo tiempo que la definición de Hegel de la historia como desarrollo del espíritu no sería falsa. Tampoco sería en parte verdadera y en parte falsa, sino que sería tan verdadera como toda la metafísica de la subjetividad, que en Hegel expresa su esencia, absolutamente pensada. Si el ser en bruscas épocas de la historia del ser se envió a sí mismo a Heráclito como *logos, cosmos* y *physis*, a Platón en cambio como *idea*, a Aristóteles como *energeia*, a los pensadores cristianos como *ens creatum*, a Kant como *objetividad* del objeto de la experiencia, a Hegel como *concepto absoluto* y *espíritu de la voluntad*, a Nietzsche como *voluntad de poder* –que se quiere eternamente a sí misma– y a la vez se sustrajo a estos pensadores bajo esas mismas formas; si el ser en general, tal como es, es sólo en una acuñación y una tradición en cada caso histórica, y si sólo puede ser experimentado en su pasaje a través de la historia del pensamiento occidental, entonces la pregunta por la verdad de lo pensado se disuelve en el indiscriminado

[16] Cf. Gerhard Krüger, *op. cit.*, p. 125.

reconocimiento de las épocas de una historia que es siempre verdadera porque siempre se desvela, aun cuando uno ya no hable de ella de modo "vulgar", sino ontohistóricamente como de un misterioso destino del ser. Pues "ser" no es lo universal en todo ente, sino un ser determinado siempre en términos de historia y de destino. Heidegger está tan lejos de reconocer una naturaleza humana universal –es decir, una que sea común a todos– como lejos está de entender por "ser" el ser que es común a todo lo que es un ente por naturaleza; sin embargo, no puede evitar hablar en los términos más universales de la existencia histórica en cada caso propia y del ser en cada caso peculiar al destino. La metafísica, a la que desde Platón hasta Nietzsche le fue negada la verdad del ser, pertenece a la historia del suceder de la verdad en que la verdad se da y se niega. Con esto no supera de ningún modo el relativismo histórico, sino que se lo sublima de un modo ontohistórico, como ya había ocurrido con el propio Hegel, que hizo posible por primera vez el relativismo histórico al asumir que la verdad tiene la "tendencia" a "desarrollarse" junto con el tiempo. Por último, Heidegger definió la historia del ser también como una historia de la *physis*. En tanto un emerger y un salir hacia lo abierto, la *physis* es el "claro" absoluto.

La historia "vulgar" de los hechos se hunde por completo en el "ser", del cual nada se puede decir sino que es "él mismo". Sin embargo, en instantes decisivos de la real historia universal, deberían surgir de este claro historias del mundo definibles en términos historiográficos. Por eso no es casualidad que el pensamiento esencialmente-histórico de Heidegger pueda ser interpretado de maneras opuestas: como una consecuencia extrema del historicismo –en tanto piensa, de una manera definible historiográficamente, de un modo extremadamente histórico– y como un pensamiento ahistoriográfico –en tanto se distancia de todo "representar" meramente historiográfico y piensa la historia esencial como un destino del ser–.[17] Si no sólo el ser tempo-

[17] Cf. Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 1949, pp. 38 y ss., y 53 y ss. Que lo propio del pensamiento de Heidegger se encuentre

ral de la índole del *Dasein* finito es histórico, sino que en un sentido aun más oscuro el ser mismo es el ser y el tiempo, porque el tiempo y la historia ya "esencian" originariamente en el claro del ser, entonces nada –es decir, ningún ente determinado– es distinguido por la historicidad, sino que todo está nivelado en el ser único seudohistórico e indefinible en términos historiográficos.[18] La historia no sólo ya no puede ser fechada, sino que tampoco puede ser conocida ni especificada según sus contenidos, pues la historia existe "inicialmente" sólo cuando todavía no hay una distinción entre naturaleza e historia. De hecho, la oposición moderna entre naturaleza e historia puede ser cuestionable y caduca, pero no porque, en relación con el ser de todo ente, no haya una historia en contraste con la naturaleza y su historia, sino porque el pensamiento histórico moderno es un acontecimiento distante de la escatología cristiana y una consecuencia inmediata de la inversión llevada a cabo por Vico de la ciencia natural matemática de Descartes.[19]

La historia verdadera aunque oculta se reduce, según Heidegger, en última instancia a *un* destino del olvido del ser, al olvido de la distinción entre ser y ente. Este olvido, afirma Heidegger, no es, sin

precisamente en esta fusión de esencia e historia es por cierto correcto, pero eso no significa que se haya alcanzado ninguna solución del problema planteado por la conciencia historiográfica, sino sólo una profundización de éste. Lo que le debemos a Heidegger no es una nueva verdad eterna sobre la temporalidad del ser y la historicidad de la esencia, es decir, una "síntesis de lo absoluto y lo relativo" –que Müller justifica aduciendo, por un lado, que no se podría dar marcha atrás con la moderna conciencia historiográfica y, por otro, que se debería permanecer aferrado a la cuestión esencial de la *philosophia perennis*–, sino que él haya planteado nuevas exigencias gracias a la intensidad de sus preguntas.

[18] Georg Misch, en confrontación con Husserl y Heidegger (*Lebensphilosophie und Phenomenologie*), ya ha señalado esta llamativa falta de historicidad en el concepto heideggeriano de suceder, para exaltar, frente al concepto "adánico" del suceder en *El ser y el tiempo*, el concepto histórico de Dilthey.

[19] Véase Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953, y la contribución *Natur und Geschichte*, en *Neue Rundschau*, 1951, núm. 1, ahora también en *Sämtliche Schriften*, t. II, pp. 7 y ss., y 280 y ss.

embargo, la consecuencia de una falta de memoria demasiado humana, sino precisamente el destino del ser, su ocultamiento. Desde el inicio el ser se atiene, junto con su esencia, a sí mismo; hasta una nueva *parusía* y Apocalipsis del ser. Esta originaria y únicamente esencial historia del ser debería, al mismo tiempo, estar determinada en tanto la historia universal de Occidente. "El olvido de la distinción con la que comienza el destino del ser para completarse en él mismo no es, sin embargo, una carencia, sino el acontecimiento más rico y extenso en que se dirime la historia universal de Occidente." El destino de la metafísica occidental, enviado por el ser, es un destino universal. Según la convicción de Heidegger, se anuncia especialmente en la poesía de Hölderlin, cuyo pensamiento "histórico-universal" sería esencialmente más inicial y, por eso, más futuro que el "mero cosmopolitismo" de Goethe. A pesar de la afirmación de Heidegger, debería permitirse la pregunta de si para Goethe –que él mismo era una naturaleza salva y un "hijo de la Tierra"– la naturaleza y la historia no estuvieron más desocultas que para la existencia carente de mundo de Hölderlin.

Pero lo importante no es ni la autoridad de Goethe ni la de Hölderlin, sino la cuestión de si nosotros, herederos del pensamiento historiográfico, que surgió hace aproximadamente ciento cincuenta años y que, por eso, también podría desaparecer, no sobreestimamos exageradamente el historiar en todas sus apolíticas posibilidades de interpretación –como "espiritual", "existenciaria" y "ontohistórica"–, desde que la experiencia de la historia se emancipó de su natural limitación mediante el *logos* del cosmos así como de su limitación sobrenatural mediante la voluntad de Dios, y así se volvió absoluta, como consecuencia de esta emancipación. En Aristóteles y San Agustín no existe la transición, característica de los análisis de la temporalidad de Heidegger, del análisis del *tiempo* hacia el tiempo de la *historia*. En la filosofía griega, el tiempo se trata en el marco de la física, ya que ésta se orienta hacia un movimiento circular eterno, sin comienzo ni fin, del cosmos. En la teología cristiana se la trata a partir de la cuestión de la eternidad atemporal de Dios en relación

con el mundo, en tanto creación, y con el alma humana. Según Aristóteles, el conocimiento de la historia es menos filosófico que el de la poesía, pues trata de lo que ha sucedido accidentalmente y no de lo que es siempre posible y necesario. Según San Agustín, la historia profana del siglo es una irremediable serie de imperios y generaciones, que surgen y desaparecen, dominados por la arrogancia y los tercos apetitos. Si se ha de preguntar por un "fundamento esencial" de la historia, entonces la historia bíblica de la creación es aún más iluminadora para la comprensión de la historia profana que la especulación ontohistórica sobre la "condición de posibilidad" de la historia vulgar. Según el Antiguo Testamento, la historia del hombre comienza recién con el pecado original y en especial con el fratricidio de Caín. Caín fue el primer fundador de una ciudad, porque, errante y fugitivo, quiso establecerse en la tierra, mientras que Abel era un peregrino que confiaba en Dios. Recién la época poscristiana pudo dar con la idea de que el movimiento de la historia, en lugar de ser un *procursus* (San Agustín) hacia el juicio y la redención, es un progreso constante hacia algo mejor o también, en la inversión de la fe en el progreso, una historia de decadencia, un progreso hacia el nihilismo, que, cuando el peligro es máximo, debería realizar un viraje, junto con un cambio en la esencia del hombre. En relación con la inmediata intuición extemporánea de que el hombre permaneció siempre, durante toda la historia conocida, igual en su fundamento esencial, no hay ninguna diferencia esencial entre experimentar cristianamente este último cambio en la esencia del hombre como un renacimiento en la fe y prepararlo mediante una conversión arrepentida o esperar tal cambio de un modo no cristiano, como el destino anónimo de una fatalidad sin nombre y salirle al encuentro "adecuadamente". Jacob Burckhardt,[20] que sabía lo que era la historia real, pensaba que lo "interesante" en la historia

[20] Cf. Karl Löwith, *Jacob Burckhardt, der Mensch inmitten der Geschichte*, Lucerna, 1936 (ahora *Sämtliche Schriften* , t. VII: *Jacob Burckhardt*, Stuttgart, 1984, pp. 39 y ss.) y *Gesammelte Abhandlungen*, 1960, cap. 5.

era lo aparentemente no interesante, es decir, lo que permanecía constante y recurrente a pesar de todos los cambios, pues el hombre es tal como fue siempre y como será en el futuro. Ni el alma ni el entendimiento del ser humano han progresado comprobablemente en los tiempos historiográficos; nuestras facultades, en todo caso, ya estaban "completas" hace mucho, y si en los tiempos antiguos uno sacrificaba su vida por otros, entonces no hemos avanzado más desde ese entonces.

III. La interpretación de lo tácito en la sentencia de Nietzsche "Dios ha muerto"

Heidegger es un pensador estimulante para sus contemporáneos, al igual que Fichte y Schelling en su época, y por motivos similares: la fuerza de su pensamiento filosófico está ligada a un motivo religioso. Por eso es propio de su "remembranza" un *pathos* que hechiza a lectores y oyentes sumisos y los induce a una falsa devoción. La intensidad de este pensamiento se vuelve tanto más inaprensible cuanto más se mueva Heidegger en interpretaciones, en las que expresa su pensamiento sólo indirectamente, a través del pensamiento de otros, de modo tal que su pensamiento se filtra inadvertidamente en el de otro. Para presentar y cuestionar este proceso de interpretación en relación con la interpretación heideggeriana de Nietzsche es inevitable hacer uso de la razón y de argumentos racionales. Si el pensamiento esencial comenzara realmente recién allí donde la razón, en tanto "el más obstinado rival" del pensamiento, se ha despedido, y "pasara" por la lógica y las ciencias, que –según el dicho de Heidegger– no piensan, entonces el propósito de discutir críticamente el modo de pensar de Heidegger para aclarar el punto en cuestión ya habría fallado su meta desde el comienzo. En lugar de encontrarse y polemizar con los pensamientos de Heidegger, uno podría aceptar su "remembranza" sólo como una construcción lingüística a medias poética. Pero, en definitiva, tampoco el pensamiento "esencial" es tan irracional, tan inaprensible y tan inexpugnable como podría parecer, sino que se encuentra todavía ligado al pensamiento racional y expuesto a él.

Nietzsche señala como lo nuevo en nuestra posición respecto de la filosofía el convencimiento *"de que no poseemos la verdad"*. Puesto que "ya nada es verdadero" y, en consecuencia, "todo está permitido", considera necesario realizar un último "intento con la verdad". En conformidad con el hecho de que no poseemos la verdad, la voluntad de conocimiento verdadero se convirtió en una voluntad de

"interpretación" creativa, e interpretaciones hay tantas como perspectivas posibles sobre un estado de cosas incognoscible en sí mismo. El relativismo histórico se contentó con esta imposibilidad de comprobación de lo que es verdadero en y para sí y por siempre, y, en consecuencia, se dio por satisfecho con "comprender" que toda verdad filosófica es una expresión de la vida de una determinada época y relativa al tiempo. Lo nuevo en el pensamiento de Heidegger es que él extrajo las últimas consecuencias del relativismo histórico, al fijar, al principio, la verdad del ser a la finitud del *Dasein* existente y su comprensión del ser; y comprender, finalmente, la verdad misma y el ser mismo como un histórico suceder de la verdad y del ser. Pero como la verdad del ser, en tanto éste se revela a un ente, se oculta y se retira, también en Heidegger se desplaza su conocimiento y su enunciado hacia un comprender e interpretar históricos. También el ser, ese *transcendens* absoluto, debería abrirse a una "interpretación". Si bien el pensador "dice" el ser, él no expresa su misterio en un enunciado científicamente comprobable. La renuncia al conocimiento científico corresponde al retiro del ser-verdadero [*Wahr-sein*]. Pero para Heidegger, el hecho de que no poseamos la verdad no es, a diferencia de lo que sucedía con Nietzsche, algo "nuevo", sino una cuestión antiquísima: toda la historia del pensamiento occidental, desde Platón hasta Nietzsche incluido, jamás habría experimentado ni considerado qué es la verdad del ser mismo. En consonancia con el retiro del ser y de su verdad, Heidegger ha dado ya en el año 1923 en su lección sobre "Hermenéutica de la facticidad" (el primer título para la "Analítica del *Dasein*") sólo "indicaciones formales", mientras que, en sus últimos escritos, las "señas" alusivas remplazan la exposición probatoria. El impulso para esta regresión desde un conocimiento comunicable hacia la indicación formal, que en la filosofía de Jaspers corresponde a la "apelación" a la existencia, fue dado por Kierkegaard, quien en oposición a la pretensión hegeliana del conocimiento absoluto ideó el método de la "comunicación indirecta de la existencia" y resumió el propósito del impacto de sus escritos en la búsqueda de una única cosa: "sin apelar a ninguna au-

toridad, llamar la atención" sobre las determinaciones cristianas de la existencia. Por supuesto que esta humildad conlleva en ambos casos una especie de arrogancia. Kierkegaard creía ser, en un punto de inflexión de la historia europea, el único en saber qué era lo única y verdaderamente cristiano; Heidegger pretende saber qué "es ahora" y sucede en un sentido pleno de ser y que la esencia del ser ha permanecido oculta para toda la filosofía precedente. Su propio decir dictatorial del ser, del que sólo se dice que es "él mismo" y por completo distinto de todo ente, basa su autoridad a partir del "dictado" y el "llamado" del ser, que guía la pluma del pensador ontohistórico.

Sin embargo, la fuerza inspiradora en este pensamiento no es la certeza de un conocimiento profético, sino los experimentadores preguntar y buscar, ensayar y estar en camino. En Heidegger, el preguntar constante aunque muy poco socrático posee la primacía frente a cualquier respuesta, que es sólo "el último paso" del preguntar. *El ser y el tiempo* pretende, ante todo, volver a despertar una comprensión del sentido de la *pregunta* por el ser y encuentra este sentido –antes de la "vuelta" planeada desde "El ser y el *tiempo*" hacia "El tiempo y el *ser*"– *en* el tiempo como el horizonte de toda comprensión del ser. La interpretación del ser a partir del tiempo, que por su parte fundamenta la historia, depende de la historia de la precedente comprensión del ser y se comprende a sí misma como una apropiación de la tradición de la historia de la filosofía. La apropiación de la ontología antigua comienza con la traducción de determinados textos griegos al idioma propio, el alemán. Para esto no bastan la comprensión de la lengua ajena y la comprensión del pensamiento expresado en ella. El traducir [*Übersetzen*] exige una *trans*-posición [*Über-setzen*] a la tradición occidental, y de la tarea histórico-filológica surge, inesperadamente, un destino ontohistórico que repercute en la historia universal. El destino colectivo de Occidente dependería, así, de la adecuada traducción de la palabra *eón*. La traducción adecuada –aunque no necesariamente precisa, es decir, literalmente correcta– presupone una relación ontohistórica entre el pensamiento antiguo y el nuestro posterior, es decir, una especie de diálogo en-

tre pensadores, en el cual, sin embargo, el auténtico hablante ha de ser el ser mismo. En este sentido de un diálogo entre pensadores convocados por el ser también ha de entenderse la frase introductoria de *El ser y el tiempo.* Heidegger cita una frase del *Sofista* de Platón, así como Hegel cierra la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con una frase de Aristóteles. Ambos piensan, al considerar respectivamente el "ser" y el "espíritu", de un modo fundamentalmente historiográfico e histórico. También la aparentemente ahistórica sistemática de los análisis fenomenológicos de *El ser y el tiempo* está orientada hacia una interpretación destructora de la historia del pensamiento occidental y es en sí misma "hermenéutica". Heidegger es, desde las primeras indicaciones formales de la "Hermenéutica de la facticidad" hasta las últimas señas misteriosas, un intérprete histórico que reflexiona sobre lo que ya ha sido pensado y, en el fin de la historia de la metafísica, lo vuelve a traducir con el propósito de interpretar un sentido tácito.

Wilhelm Szilasi[1] ha señalado que, con excepción de Schelling y Hegel, ningún filósofo de envergadura ha dedicado una parte tan significativa de su trabajo vital a la interpretación de textos filosóficos como Heidegger. Es un amante de la palabra pensada y precisamente por ello está en contra de los filólogos, que sólo se ciñen al texto y no perciben lo tácito en él. Heidegger interpretó *antes* de *El ser y el tiempo* a Duns Scotto, y en sus lecciones y cursos, a Aristóteles, San Agustín y Tomás de Aquino. Interpretó *después* de *El ser y el tiempo* a Kant; y en lecciones y cursos, a los presocráticos y a Platón, Descartes, Fichte, Schelling, Hegel y Nietzsche, y en conferencias, a Hölderlin, Rilke, Stefan George y Trakl. Sus discípulos –incluyendo al autor de este libro– han sustituido por completo la filosofía por interpretaciones de textos de la historia de la filosofía y han hecho de la necesidad de un tiempo indigente, que ha perdido la socrática voluntad de conocimiento y la correspondiente confesión de ignorancia, una virtud de la comprensión. También el pensamiento, que en sí mismo fue pensado ahistóricamente, de los tiempos pretéritos es consi-

[1] En *M. Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften*, Berna, 1949, pp. 73 y ss.

derado por la conciencia historiográfica moderna como una comprensión historiográficamente condicionada e históricamente determinada que debe ser interpretada. Ni se lo estima como perceptivo y verdadero ni se lo rechaza como poco perceptivo y falso, sino que, siguiendo a Hegel, se lo considera más allá de la verdad y la falsedad, como una fase históricamente necesaria en el despliegue de la verdad.

Lo que sea que Heidegger haya interpretado en el curso de cuatro décadas, lo que es filosóficamente decisivo no es la amplitud de los temas, sino el procedimiento uniforme de la interpretación. ¿Qué comprende Heidegger bajo "comprender" y cuál es el parámetro de su interpretación? A diferencia de Dilthey, que clasificó el concepto de comprender como una determinada forma de conocimiento dentro de las ciencias del espíritu, y lo desarrolló epistemológica y psicológicamente a partir de la vida espiritual, Heidegger determina el comprender, de acuerdo con un propósito universal, desde la perspectiva de una ontología fundamental a partir de la constitución del ser del *Dasein* humano. La posibilidad de comprender se basa originariamente en el hecho de que, en tanto "ahí", el *Dasein* ya es abierto y abridor y descubre ente cuyo modo de ser no es peculiar del *Dasein*. También el ser mismo y el ser de la verdad sólo pueden ser comprendidos, pues el *Dasein* es originalmente "estado-de-abierto, es decir, comprender". El *Dasein* es despejado en sí mismo, no por otro ente, pero tampoco –como *después* de *El ser y el tiempo*– desde el ser, sino de tal modo que él mismo es su claro. El *Dasein* es, precisamente en tanto estado-de-abierto que está ahí, un ser comprensor, antes de cualquier distinción entre "explicar" y "comprender" en sentido estricto. Como el *Dasein*, en tanto un "existente", es además un *poder*-ser, la comprensión que le corresponde al *Dasein* también comparte con éste la determinación existenciaria. Él puede comprenderse sobre alguna base, es decir, se comprende a partir de y hacia sus posibilidades. De acuerdo con la primacía existenciaria de lo posible respecto de lo real –una tesis que proviene del concepto de existencia de Kierkegaard,[2] pero sin asumir

[2] Cf. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, II, cap. 3.

sus presupuestos y propósitos cristiano-éticos–, el comprender es un "avanzar hacia posibilidades". El comprender determinado de manera existenciaria no sabe qué es algo constante por naturaleza, sino que tiene el carácter de la "proyección" de un ente hacia algo. La proyección comprensora, que es, junto con el *Dasein*, una comprensión arrojada de modo fáctico, "se proyecta posibilidades por delante". Como sea que el *Dasein* se comporte en vistas de sí mismo y se comprenda hacia algo, está, en tanto un poder-ser, impregnado "por completo de posibilidades", o, en palabras de Sartre, trasciende todo "ser en sí" mediante la "negación". Como consecuencia de esta orientación del concepto de comprender hacia un posible por-algo y hacia-algo del comprenderse en base a algo, la "visión" [*Sicht*] del comprender no es, en primer lugar, tampoco una desinteresada, teórica opinión [*Ansicht*], sino circunspección [*Umsicht*], consideración [*Rücksicht*] y ante todo pre-caución [*Vor-sicht*]. El sentido temporal del ver-previo (o precaución) es el futuro, que ya está contenido en todo comprender algo "hacia algo" y que está colocado originariamente junto con el *Dasein* comprensor como un poder-ser que se proyecta. La más propia, extrema e irrebasable posibilidad de la existencia es, sin embargo, la resuelta aceptación anticipada de la muerte, en tanto el último hacia-algo de la proyección de un auténtico poder-ser-total.

El desarrollo de posibilidades contenidas en el comprender es la *interpretación*. En el comprender del mundo, se explica de modo circunspecto, por ejemplo, el ser a la mano a partir de su para-qué en nuestro manejo de él. Lo que se entiende expresamente en él tiene el carácter formal del comprender "algo en tanto algo". Cuando, por ejemplo, se entiende una mesa, "en tanto" mesa, entonces se la entiende a partir de su para-qué, por lo tanto, a partir de que es, por ejemplo, algo para escribir. Un tal interpretar circunspecto de un instrumento a la mano se funda en un "tener-previo", y éste está conducido por una determinada perspectiva, que es un "ver-previo" que se propone el contenido del tener-previo en función de una determinada posibilidad de interpretación. Y como además la interpretación ya se ha decidido siempre por una conceptualización determinada (por ejem-

plo, por el comprender un ente en tanto una "cosa" ante los ojos, con sus "atributos" presentes en él ante los ojos), pertenece al tener-previo y el ver-previo un "concebir previo". "Interpretación no es nunca un considerar –desprovisto de presupuestos– de algo pre-dado." El "sentido" que está determinado en todo comprender algo "en tanto" algo es, de este modo, el "sobre-el-fondo-de-qué de un proyecto –estructurado por el tener-previo, el ver-previo y el concebir-previo–, a partir del cual algo se vuelve comprensible en tanto algo".

Lo que vale para la comprensión cotidiana del mundo en el trato con los entes intramundanos también es aplicable al comprender e interpretar de un texto filosófico. Tampoco éste se deja concebir sin presupuestos como algo pre-dado.

> Cuando la concreción específica de la interpretación en el sentido de la exacta interpretación textual gusta invocar lo que "está ahí", entonces lo que "está ahí" en primer lugar no es sino la obvia, indiscutida preconcepción del intérprete, que está contenida necesariamente en todo intento de interpretación, como aquello que ya está "establecido" con la interpretación en general, es decir, lo que esta pre-dado en el tener-previo, el ver-previo y el concebir-previo.[3]

La forma en que Heidegger aborda el análisis del comprender está, por tanto, determinada de antemano por una "estructura previa" del comprender, que siempre ya está presupuesta. Pero la necesidad de este presuponer no se encuentra antes del comprender algo, de modo tal que sea eliminado durante el proceso, sino que se encuentra allí constantemente presente y conduce el proceso. Toda interpretación debe ya haber entendido de antemano de algún modo lo que se debe interpretar, y mantenerse en una tal precomprensión. Pero dado que la prueba científica no debe presuponer antes lo que debe demostrar, la estructura previa significa que todo comprender se mueve, en oposición a toda exigencia científica, en un "círculo", y el círculo es,

[3] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 150.

de acuerdo con las reglas de la lógica científica, un *circulus vitiosus*, que debe ser evitado. "Pero –dice Heidegger– ver un *vitiosum* en este círculo y buscar modos de evitarlo, incluso 'sentirlo' sólo como inevitable imperfección, significa comprender de un modo fundamentalmente errado el comprender." De lo que se trata, según Heidegger, no es de salir del círculo del comprender sino de adentrarse en él de manera correcta, es decir, de "asegurarse" expresamente el tema científico de un comprender, evitando tomar el concebir-previo de lo predado que "uno" comúnmente presupone sin saberlo, y haciendo, en cambio, las presuposiciones del entendimiento propio explícitamente las propias y transparentes.

El círculo del comprender asegurado de este modo no es un ciclo en el que sólo se mueva una forma determinada de conocimiento; es, en cambio, la expresión de la existenciaria estructura previa del *Dasein* mismo. Un ente, al que, en tanto ser-en-el-mundo al cuidado, le va su propio *Dasein*, posee una estructura circular ontológica. La estructura previa del comprender está fundada en el ser del *Dasein*, ya que éste en tanto cura de su más propio poder-ser y poder-ser-total es un "ser-previo-a-sí" y un "estado-de-resuelto que corre al encuentro". Quien no quiere reconocer esta estructura circular, fundada en el carácter de proyección y de cura, sólo prueba con ello que ha caído en el razonable "uno" que permanece "de hecho" como ser ante los ojos, y se niega a ir más allá.

Sobre la base de esta interpretación del comprender según el parámetro de una idea por completo determinada de "existencia"[4] es de esperar anticipadamente que también la interpretación de Heidegger de textos filosóficos esté asegurada a priori mediante tener-previo, ver-previo y concebir-previo, y que vaya más allá de lo que "está ahí" para proyectar lo que debe ser interpretado sobre lo que no está ahí y lo no dicho. Pero para Heidegger, el primer y último sobre-el-fondo-de-lo-cual de toda interpretación esencial de la metafísica precedente es la "diferencia ontológica": la diferencia entre ser y ente, la adhe-

[4] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 43, 310 y 312.

sión a éste y el olvido de aquél. El último parámetro de la interpretación de Heidegger de la historia de la filosofía es el planteo presupuesto de la cuestión de *El ser y el tiempo*. Es solamente natural y parte del sentido de la propia interpretación de Heidegger de la circularidad del *Dasein* comprensor que esta presuposición aparezca de nuevo en el producto de sus interpretaciones. La aserción arrancada de los textos más diversos es siempre una y la misma y también la del propio Heidegger.[5] Pero ¿no se desvirtúa con esto el círculo cerrado del comprender abridor, en tanto se quiere comprender lo que otros pensaron, probablemente de otra manera, o es que ese comprender asegurado quiere sólo encontrarse a sí mismo en el texto de otro?

El concebir previo del comprender es, por cierto, un punto de partida inevitable, pero no un abordaje que se deba asegurar, pues la tarea sólo puede ser la de permitir poner en cuestión el propio punto de partida a partir de la consideración del texto que debe ser interpretado, para poder comprender a otro, sin prejuicios, en *su* mismidad. Esto exige una apertura a la interpelación del otro y a las posibles objeciones y refutaciones que él pueda oponer a nuestra preconcebida autocomprensión de él. Para no hacer de la necesidad del círculo la virtud de un mejor comprender, uno debe poder moverse en libertad dentro del círculo, así como también debe ser capaz de abandonar, si es necesario, el propio punto de vista. El "problema" del círculo en el comprender no yace en incuestionabilidad de un *Dasein* al que le va en la circularidad su sí-mismo, sino en el carácter relacional de toda relación entre uno mismo y otro y en la observación

[5] Cf. la discusión sobre *Caminos del bosque* de Helmut Kuhn en el *Archiv für Philosophie*, IV, 3, p. 253. En la interpretación de Heidegger de la *Fundamentación de la metafísica* de Kant se lleva a cabo expresamente la autointerpretación mediante el texto de otro. Esto se supone que debería ayudar a conducir la interpretación a su propia "más originaria posibilidad", pero en realidad ayuda a Heidegger a fortalecer históricamente el planteo de la cuestión de *El ser y el tiempo* sirviéndose de lo que Kant probablemente hubiera querido decir, y a hacer a un lado toda la comprensión de Kant precedente por no ser originaria. Cf. Heinrich Levy, "Heideggers Kantinterpretation", en *Logos*, 21, 1932.

del límite muy preciso que separa la apropiación de uno del pensamiento de otro de la enajenación de este pensamiento. *Te totum applica ad textum, rem totam applica ad te* (Bengel); es decir, uno debe orientarse por completo al texto, para hacer que el texto entero se oriente a uno. O, para decirlo con palabras de Rudolf Bultmann, "es necesario, cuando se interroga el texto, que uno se deje interrogar por el texto".[6] Para poder comprender un texto sin prejuicios, los presupuestos que uno trae consigo no deben ser asegurados, así como tampoco deben ser conocidos y reconocidos los presupuestos del texto que debe ser interpretado.

Lo que Heidegger ha expuesto con elogiable profundidad bajo el título "círculo" es el prejuicio, que ha llegado a imponerse de manera general, de que una comprensión libre de prejuicios no sólo no sería posible, sino que además estaría contra el sentido del comprender. El lector moderno de interpretaciones modernas está preparado a aceptar como algo obvio la relatividad de lo que se debe interpretar en relación con el interprete particular. Cuando Jaspers, por ejemplo, interpreta la filosofía de Nietzsche como un "filosofar" y esto como un "trascender" que deja "en suspenso" toda posición determinada y negación correspondiente, de modo tal que no queda ninguna "doctrina" y tampoco "palabras fundamentales" a las que uno se podría aferrar, y cuando, por otra parte, la interpretación de Nietzsche que hace Heidegger no deja nada en suspenso para, finalmente, establecer que Nietzsche comprendió tan poco la esencia del ser y de la nada como la metafísica anterior a él, entonces, el lector actual sacará en la mayor parte de los casos la conclusión de que el Nietzsche de Jaspers no es el Nietzsche de Heidegger, pero que ambos han interpretado a Nietzsche a su manera, tal como uno puede

[6] Rudolf Bultmann, "Das Problem der Hermeneutik", en *Glauben und Verstehen*, t. 2, 1952, p. 228, y Hans-Georg Gadamer, "Vom Zirkel des Verstehens", en *Festschrift zu Martin Heideggers 70. Geburtstag*, 1959, pp. 24-34. En oposición a esto, véase la observación de Heidegger sobre la "primacía" del discurso del círculo, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 134, 150 y 151.

comprender, en general, a otros, a partir de los propios presupuestos, en favor de los que cada uno debería "decidirse". La pregunta de cómo se decidió y comprendió a sí mismo y se decidió Nietzsche permanece, a pesar de toda la reflexión histórica del comprender moderno, sin ser postulada, pues se presupone que sólo un tal ir-más-allá-del-texto lleno de presupuestos puede interpretarlo. El mero texto, se asegura por doquier, permanecería "mudo", si no lo hiciéramos hablar por medio de interpretaciones: como si un texto no hablara en absoluto por sí mismo y a partir de sí mismo.

La necesidad de interpretar un texto tal como fue entendido por su autor, y de explicar lo que el texto mismo ha dicho y no ha dicho, con mayor o menor claridad, se basa en la autoridad de la cuestión a interpretar de la que se trata para el autor.[7] Quien no intenta comprender el pensamiento de otro del modo como éste mismo lo comprendió tampoco puede, separándose de él, tomar críticamente posición respecto de él, sino que la crítica ya se realiza en la interpretación como una resignificación. Uno puede denominar "transformación productiva" a una tal resignificación, pero esto no cambia en nada el hecho de que no sea una interpretación crítica apropiada. El requisito de comprender a otro tal como él mismo se comprendió permanece, sin consideración de su dificultad, justificado, cuando uno no asume a priori que nosotros estamos, gracias al proceso de la historia, por encima de todo el pensamiento precedente. Cumplir este requisito ya es suficientemente complicado entre

[7] Dejamos de lado la peculiar posibilidad y necesidad de interpretar lo expresado, fundamentalmente, en función de lo tácito, en aquellos casos en que el pensamiento auténtico fue deliberadamente callado, ocultado o enmascarado, para que llegara sólo a los iniciados en el secreto. Éste es siempre el caso en que, a consecuencia de una persecución religiosa o política, lo esencial de una publicación sólo puede ser entregado a la opinión pública entre líneas, de manera privada, de modo tal que la interpretación ha de distinguir desde un comienzo entre el sentido exotérico y esotérico de una afirmación. Cf. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, The Free Press Publishers, 1952 [trad. esp.: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1996].

los que están vivos, en cuyos diálogos y discusiones uno y otro dan, a las preguntas, respuestas inesperadas que no sólo son el último paso de nuestro preguntar. En la conversación, el otro nos puede corregir cuando lo comprendemos sólo según nuestro propio sentido y parámetro, y, en consecuencia, lo malinterpretamos obstinadamente. Finalmente, nos pondremos de acuedo al menos –y este poquito ya es mucho– sobre el punto decisivo de nuestra incomprensión o nuestra comprensión errónea. Cuando falta el interlocutor y el "diálogo" entre pensadores es de hecho un monólogo, pues el otro ya sólo está ahí en el texto, se incrementa la posibilidad de encontrarse sólo a uno mismo en la apropiación del texto a interpretar y de no ver correctamente la peculiaridad del otro. Pero el texto también predado a la precomprensión no se encuentra allí para fortalecer nuestra opinión previa implícita o también transparente. Debemos presuponer, antes bien, que él tiene para decirnos y para enseñarnos algo que no conocemos desde nosotros mismos.

Si asumimos que se puede exhibir que la interpretación de Heidegger de un texto filosófico es diferente de la propia interpretación del autor y no como consecuencia de un único malentendido, sino de toda su forma de emprender la interpretación, entonces la prueba del error de una determinada interpretación demostraría de modo indirecto la cuestionabilidad de sus presupuestos metódicos. El último de estos presupuestos se encuentra, sin embargo, en la "Analítica del *Dasein*" y su proposición fundamental de que la "esencia" del hombre no es nada constante por naturaleza, sino un poder-ser en cada caso propio. Y como comprender un texto es la comprensión del otro por uno mismo, se trata ante todo de cómo el análisis existenciario del *Dasein* comprende el auténtico ser-con otros, a saber como "liberación" del otro para *sus* posibilidades en cada caso propias.[8] Una tal "liberación" no es, sin embargo, la expresión de un verdadero la-

[8] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 26. Cf. Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Tubinga, 1928, en especial el § 21; ahora también en *Sämtliche Schriften*, t. I, pp. 9 y ss.

zo y una vinculación, sino una acentuación del poder-ser en cada caso propio, tanto del mío como del ajeno. Libera al otro para que pueda ser él mismo de manera independiente y desligada. El más auténtico poder-ser es en *El ser y el tiempo* un auténtico poder-ser-total, que es "sin relación" con otros e "irrebasable", pues la muerte es la instancia máxima e irrebasable de un existir libre.

Heidegger es consciente a su modo del carácter no relacional y arbitrario de sus interpretaciones. Él protesta y se justifica contra los que le reprochan la violencia de sus interpretaciones, alegando que un diálogo entre pensadores se encuentra sujeto a otras y más vulnerables leyes que una mera interpretación historiográfico-filosófica.[9] Pero la distinción entre la investigación filosófico-historiográfica y el diálogo ontohistórico es tan cuestionable como la distinción similar entre una historia del ser que no puede ser fechada y una historia universal que puede ser fechada de manera historiografía, cuyas catástrofes actuales reales procederían supuestamente del no óntico suceder del ser. Tampoco la experiencia intelectual de la historia del pensar puede evitar partir de textos historiográficamente editados y transmitidos, y de examinarlos, y de hecho no con menos sino con más intensidad que la filología, interesada sólo desde la perspectiva historiográfica. Por último, Heidegger pretende comprender lo "tácito" de un *texto ante los ojos*, apoyándose en lo que ha sido dicho con claridad y lo intencionado por el autor, para comprender a partir de ahí lo que es poco claro o tácito. Cuanto más dependa de lo tácito, tanto más debería atender a lo dicho aquel que reflexiona sobre un texto.

[9] Cf. el prólogo a la 2ª edición del libro sobre Kant. Al final del § 35 se justifica la necesidad de la violencia, alegando que en una interpretación no se trata de comprender lo que un autor ha dicho expresamente, sino de "arrancarle" lo que no dijo pero "quería decir". Para eso sería preciso familiarizarse con la pasión oculta en la obra y obligarse a decir lo que hay de tácito en ella. La interpretación que fuerza el texto se justifica, de este modo, a partir de una coerción que surge supuestamente del texto a interpretar. Una coerción bilateral ocupa el lugar de una interpretación que se distingue críticamente de la propia opinión del texto.

Nadie podrá disputar a Heidegger que él sea más perceptivo que prácticamente todos los demás intérpretes vivos ni que domine el arte de leer e interpretar, cuando descompone cuidadosamente una estructura lingüística intelectual o poética y la ensambla nuevamente. Sin embargo, tampoco nadie podrá ignorar la violencia de sus interpretaciones. De hecho, su manera de interpretar va más allá de toda aclaración de lo que está ahí. Se trata de un hermenéutico inter-pretar, en que se introduce algo, y de un trans-poner el texto a otra lengua, que pretende pensar "lo mismo". El sutil estado-de-abierto para el texto es aquí tan significativo como el decidido estado-de-resuelto con que Heidegger impone su tener-previo. Uno podría criticar esta violencia y admirar aquella sutileza, pero se complementan. La violencia en la imposición del tener-previo se oculta en la sutileza de la interpretación, de modo tal que ésta sirve a la primera. Determinan en medidas siempre diferentes lo acertado y lo errado de las interpretaciones. El tratado sobre *El concepto de experiencia en Hegel* es un comentario con empatía antes que un interpretar hermenéutico. El tratado sobre un poema de Rilke (*¿Y para qué poetas?*) es –dejando de lado violencias específicas–[10] una obra maestra de la sutileza interpretativa, que sólo va más allá de lo dicho por Rilke en tanto lo sigue pensando y poetizando. El tratado sobre Anaximandro es una interpretación que no sólo va más allá de la sentencia a interpretar, sino que además pasa por ella y la salta, en tanto interpreta algo tácito de una manera en la que la sentencia interpretada ya no se puede reconocer más. El tratado sobre la frase de Nietzsche "Dios ha muerto" es tan penetrante en determinados pasajes seleccionados de Nietzsche como violento en el ir más allá de los pensamientos de Nietzsche. Algunas interpretaciones y traducciones particulares no son más que violencia: por ejemplo, la frase de Platón: "τά... μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ", con la que Heidegger cierra el discurso del Rectorado, no afirma sin duda alguna que todo lo grande está en medio de "la tempestad", tal como

[10] Martin Heidegger, *Wozu Dichter?*, *op. cit.*, pp. 266 y 288.

él tradujo durante una época tempestuosa, sino que todo lo grande (noble) está en peligro (corre el riesgo de perecer) o, como traduce Schleiermacher, "es preocupante".[11]

Heidegger ha tomado muchas veces posición respecto de Nietzsche: en *El ser y el tiempo*, en un tratado de *Caminos del bosque*, en una conferencia intitulada *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* y en la lección *¿Qué significa pensar?* En el final del análisis del origen existenciario de la historiografía a partir de la historicidad del *Dasein*,[12] él da una breve interpretación del auténtico sentido de la consideración intempestiva de Nietzsche *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Más allá de una ejecución conceptual incomparablemente más aguda, el curso de pensamiento de Heidegger coincide ampliamente con el de Nietzsche. Ambos coinciden en la crítica a la historiografía y al historicismo, en retrospectiva hacia una historicidad que es parte de la "vida" o el *"Dasein"*, respectivamente, y hacia la relación de esta historicidad con las posibilidades futuras de nuestro propio poder-ser. Ambos sostienen la tesis de que la historiografía enajena una auténtica relación con la historia y que los tiempos que viven de modo ahistoriográfico no son por eso ahistóricos. En tanto el comportamiento y el comprender históricos "retoman" posibilidades ya pasadas, permiten que lo pasado advenga otra vez hacia nosotros e introducen, así, lo pretérito en nuestras propias posibilidades. En consonancia con la proposición fundamental de Nietzsche según la cual sólo en tanto "arquitectos del futuro" y "conocedores del presente" podemos descifrar la sentencia del pasado, Heidegger afirma que la verdadera apertura historiográfica del pasado se temporaliza en el instante presente a partir del futuro. La relación estructural de ambos con el pasado y el presente y la correspondiente trinidad de la historiografía como "monumental", "anticuaria" y "crítica" no es expresamente exhibida por Nietzsche en su necesi-

[11] Un pensamiento específicamente griego, explicado en Herodoto, VII, 10, y que vuelve a aparecer en el poema de Nietzsche "Pinie und Blitz".

[12] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 76.

dad, pero el comienzo de su intempestiva permitiría suponer que él "comprendía más de lo que expresaba".

Heidegger quiere comprender este "más" y, así, comprender a Nietzsche mejor de lo que él mismo se entendía. El resultado de esta interpretación es que el fundamento unitario de los tres modos de historiografía es la "historicidad" auténtica, y su origen es la "temporalidad" en tanto el sentido existenciario de la cura. Sin embargo, el presupuesto de Heidegger de que el hombre es por esencia un *Dasein* históricamente "existente", al cuidado y que se proyecta, no es compartido por Nietzsche. Si algo caracteriza el comienzo como el fin de la consideración de Nietzsche es, entonces, la mirada hacia una forma ahistórica del puro *Dasein,* que puede "olvidar" lo que "era" y, libre de cura, consumirse en el instante presente, sin rastro: el animal y, "en familiar proximidad", el niño. Ni uno ni el otro son, como el ser humano adulto, "algo imperfecto que jamás alcanzará la perfección", que por eso está ocupado con su poder-ser-total, sino que son, de manera lúdica, perfecta y totalmente lo que son, y por eso son felices. El hombre imperfecto y que vive históricamente también anhela una tal perfección. El niño emparentado con el animal es, para Nietzsche, algo tan distinto de una forma de *Dasein* meramente prehumana que, en *Así habló Zaratustra*, deviene símbolo de aquel hombre que se ha superado a sí mismo y, luego de la última transformación, se convierte en un niño del mundo que es "inocencia" y "olvido", un "nuevo comienzo" y una "rueda que gira por sí misma". Más allá de esta relación positiva del *Dasein* infantil con el heraclíteo niño del mundo,[13] esta concepción contiene una relación polémica con el Mensaje del Reino de Dios, que sólo está abierto para aquellos que confían tal como los niños. Del mismo modo se desarrolla en *Así habló Zaratustra* el sentido pleno del "instante", sin el cual no hay felicidad alguna. Éste es "la hora", primero, de la desesperación y, después, de la dicha, en la que el tiempo "está detenido" y en tanto el instante de un "mediodía" significa "eternidad".

[13] Cf. Friedrich Nietzsche, *Philologica*, t. III, 1913, pp. 184 y 185.

Para la determinación que Heidegger hace del ser a partir del tiempo, existe sólo una elección entre temporalidad e historicidad auténticas o inauténticas; para Nietzsche, en cambio, se trata de recuperar un mundo perdido por medio de la superación del proceso historiográfico en un ser que eternamente signifique lo mismo.

Por eso la crítica a la historiografía de Nietzsche presenta ya en la consideración intempestiva un aspecto doble. Heidegger toma en consideración sólo aquel aspecto que se mantiene dentro de la conciencia historiográfica y que el propio Nietzsche caracteriza como poder vivir de manera ahistoriográfica. Para quien vive históricamente, lo que importa es poder tanto recordar (de manera historiográfica) como olvidar (de manera ahistoriográfica) en las justas proporciones, para poder apropiarse del "fue" sólo en la medida en que es compatible con la propia capacidad. Pero además, la consideración de Nietzsche contiene una referencia repetida[14] a un modo de vivir *supra*-histórico, para el cual no hay nada esencialmente nuevo para aprender del proceso de la historia, pues en el instante de la feliz culminación del puro *Dasein*, el mundo ya está "terminado" o culminado en cada uno de sus instantes. Un tal hombre suprahistórico considerará los tres modos de consideración historiográfica, el pasado y el futuro, el "en otro tiempo" y el "alguna vez", conjuntamente con el "hoy",[15] constituyendo una "omnipresencia" de tipos eternos de "significado eternamente idéntico". Recién esto sería "sabiduría", es decir, conocimiento concluido. Nietzsche estaba desde el comienzo en camino hacia una sabiduría de este tipo, respecto de la cual nuestra concepción historiográfica es sólo un "prejuicio occidental". Sin embargo, para quien vive de manera historiográfica y, en cierta forma, de manera ahistoriográfica, esta sabiduría es al principio una "aversión", pues parece contradecir la vida activamente progresiva. La sabiduría que sabe que verdadero es sólo lo que eternamente significa lo mismo cede

[14] Friedrich Nietzsche, *Werke* (Groß- und Kleinoktavausgabe), I, pp. 292, 293, 298, 379 y 380.

[15] *Ibid.*, VI, p. 324.

la consideración intempestiva al "arte y la religión" como los únicos "poderes que eternizan". Recién en calidad del maestro del eterno retorno de lo mismo, el Nietzsche-Zaratustra deja de ser un crítico de su época para convertirse en un heraldo de la eternidad, que ya no está más ligado intempestivamente al tiempo y a la historia.

El comienzo y el fin correspondiente de la consideración de Nietzsche no deja, por lo tanto, suponer que Nietzsche ya se comprendiera implícitamente del modo en que Heidegger lo interpreta, sino que nos hace suponer que se comprendía de un modo distinto. La "vida", que Nietzsche toma como criterio de la utilidad y el perjuicio de la historia, no es una "existencia" histórica, sino que está emparentada con la *physis* del *cosmos*, así como la "cultura" es una nueva *physis*,[16] y la "sabiduría" que Nietzsche perseguía no es un comprender histórico. El primer y último problema de Nietzsche, que ya está caracterizado en las dos redacciones escolares sobre la "historia", o el "libre albedrío", y el *"fatum"*, desarrollado en la segunda consideración intempestiva, y resuelto en *Así habló Zaratustra*[17] mediante una "redención" de todo lo que "fue", no es *ser* y *tiempo*, sino *devenir* y *eternidad*. El motivo de la eternidad como un eterno retorno de lo mismo determina la filosofía de Nietzsche desde el comienzo hasta el fin. Se expresa por primera vez en un bosquejo autobiográfico escrito a los 19 años, que interroga por el "anillo" que podría todavía rodear al hombre, luego de que éste se haya liberado de todas las precedentes autoridades de la historia; determina también la distinción entre una posición ahistórica y suprahistórica respecto de la historia; suena con claridad en el signo de interrogación al final de *Aurora* y domina por completo *Así habló Zaratustra*. Pero también la crítica de la época en la *La voluntad de poder*, como una historia del nihilismo, está fundada a partir del "sí" precedente al "eterno sí del ser".[18] En tanto

[16] Friedrich Nietzsche, *Werke*, I, p. 384; cf. IX, pp. 377 y 378.

[17] *Ibid.*, VI, pp. 206 y 207.

[18] Cf. el poema "Fama y eternidad", que Nietzsche había planeado como cierre de *Ecce Homo* (Madrid, Alianza, 1998).

se pueda hablar respecto de Nietzsche de un planteo ontológico de la cuestión en sentido estricto, lo que él denomina ocasionalmente "ser" y la mayoría de las veces "entero carácter de la vida" no se encuentra esencialmente emparentado con la nada, sino que es, antes bien, el eternamente mismo ser de todo ente, que es un devenir tanto en el aniquilar como en el crear, pero que, en tanto un ser que deviene eternamente, es sencillamente afirmativo. Para Heidegger, lo "supuestamente eterno" es sólo "una transitoriedad detenida, detenida en el vacío de un ahora sin duración".[19]

En los textos de *Caminos del bosque*,[20] Heidegger se convierte en un discípulo atrasado de Nietzsche, en tanto su pensamiento se puede concebir como un pensamiento histórico. En ambos, la conciencia de discípulo se convierte en una voluntad de futuro. La construcción histórico-filosófica de Nietzsche de la decadencia de los valores suprasensibles ("Cómo el 'mundo verdadero' se convirtió finalmente en fábula") es aceptada de modo incondicional y parafraseada por Heidegger. Por supuesto, Heidegger no habla con tanta claridad como Nietzsche de la historia del más largo "error" que concluye con un *"Incipit Zaratustra"*, pero en lo que atañe a la cuestión, su posición respecto de toda la tradición precedente también apunta a un nuevo comienzo y a una transvaloración del más largo "error", como si uno hubiera contemplado el ser mismo, al pensar el ente en tanto ente.

Para probar si Heidegger interpreta correctamente los textos tratados gracias a su proximidad a Nietzsche, formulamos las siguientes tres preguntas: 1) ¿Qué significa Nietzsche para él?; 2) ¿Qué entiende él como una interpretación de Nietzsche?; 3) ¿Cómo interpreta la sentencia de Nietzsche sobre la muerte de Dios?

1. Nietzsche es para Heidegger no sólo "el último filósofo alemán que buscó apasionadamente a Dios",[21] sino un "pensador metafísico", que en tanto tal se mantiene cercano a Aristóteles y pien-

[19] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 295.
[20] *Ibid.*, pp. 203 y 300.
[21] Martin Heidegger, *Rektoratsrede*, p. 12.

sa "de un modo no menos esencial y riguroso" que éste. El lego se sorprende y no logra comprender cómo el autor de las *Consideraciones intempestivas*, de *La gaya ciencia*, de *Así habló Zaratustra*, de *Más allá del bien y del mal*, de *La voluntad de poder*, de *El Anticristo* y de *Ecce Homo*, que intenta expresar sus pensamientos en aforismos, parábolas y proyectos no realizados, y que, al hacer esto, siempre habla de él mismo, podría tener una relación cercana con las obras rigurosamente científicas de Aristóteles, con su *Física* y su *Metafísica*, su *Ética* y su *Política*, su *Geología* y su *Astronomía*. ¿Exhibe realmente el pensamiento de Nietzsche sólo otra fisonomía, moderna, "considerada de modo historiográfico y a partir de los títulos", o era para Nietzsche tan esencial escribir el discurso del "loco" como esencial era para Aristóteles su Dios, ni vivo ni muerto, sino el principio eterno del movimiento natural en la más alta esfera del cielo, y, por lo tanto, absolutamente nada por lo cual uno podría gritar *de profundis*? ¿Finalmente es la asociación de Nietzsche y Kierkegaard que "se ha vuelto una costumbre" más apropiada que el pensamiento exigido por Heidegger que reúne al autor de un invertido Sermón de la Montaña con Aristóteles, Leibniz, Schelling y Hegel?[22]

2. Heidegger comienza su interpretación de Nietzsche con las siguientes palabras: "La siguiente explicación intenta indicar hacia aquel lugar desde donde quizá algún día pueda ser planteada la pregunta por la esencia del nihilismo". Lo que él entiende por "explicación" se dice de un modo tan bello como sencillo en el prólogo a sus *Explicaciones a la poesía de Hölderlin*: la explicación ha de esforzarse por presentar "con mayor claridad en algún aspecto" lo poético, y debe, por el bien de lo poético, procurar volverse ella misma superflua. "El último pero también más difícil paso de toda interpretación consiste en desaparecer con sus explicaciones ante la pura presencia de la poesía." Si esto se logra, deberíamos, en la relectura, tener la impresión de que "siempre habríamos entendido de ese modo los poemas". En general, este propósito abnegado no caracteriza la

[22] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 233.

interpretación de Heidegger de lo que ha sido pensado. Difícilmente exista un lector de su interpretación de Nietzsche que, en la relectura, no encuentre el pensamiento de Heidegger en los ropajes de Nietzsche; lo cual por supuesto puede deberse a que el pensamiento de Nietzsche no haya sido pensado en su pureza.

La interpretación de Heidegger pretende expresamente ir más allá de lo dicho por Nietzsche, para no permanecer solamente "un informe que repite de un modo vacío", y se mantiene, en su propósito y perímetro, dentro del círculo de *una* experiencia desde la cual está pensado *El ser y el tiempo*. El pensamiento de Nietzsche es incluido en el marco de la historia del olvido del ser y se lo interpreta en función de esta historia. Para explicar la sentencia de Nietzsche de la muerte de Dios sobre este amplio trasfondo de una presupuesta historia del ser de dos mil años, Heidegger debe también presentar algo "de su propia cosa". Por supuesto, el "lego" sentirá tal contribución como una intromisión, y la censurará como si fuera una violenta arbitrariedad, tomando como parámetro lo que él considera que es el contenido fáctico del texto. Frente a esta incomprensión del entendimiento general, Heidegger insiste en que una explicación esencial no entiende el texto "mejor" de lo que lo entiende su autor, pero sí lo entiende "de un modo diferente", sólo que esta diferencia debe encontrar "lo mismo" que ha sido pensado por el texto interpretado.[23] El intento de captar el pensamiento de Nietzsche con mayor claridad que la que él mismo pudo utilizar para expresarlo presupone que primero este pensamiento se ha vuelto "más significativo" para nosotros. Pero lo más significativo es lo tácito y esto es la auténtica "doctrina" de un pensador.[24] En oca-

[23] En una lección de 1927 sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología* se dice con toda claridad: "No sólo queremos, sino debemos comprender a los griegos mejor de lo que ellos mismos se comprendieron, y sólo así poseeremos realmente la herencia. Sólo entonces, nuestra propia investigación no será un centón, ni un cambio y mejora o empeoramiento accidentales".

[24] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 215. Cf. las primeras frases de "Platons Lehre von der Wahrheit" [trad. esp.: "La doctrina de Platón acerca de la verdad", en *Cuadernos*

sión de la interpretación de la sentencia de Anaximandro[25] se afirma además que todo diálogo ontohistórico con otro pensador se basa en un llamado del ser. Quien piensa en tal condición también puede errar y pasar por el pensamiento de otro, pero "quizá sólo de ese modo" pensar lo mismo. ¿Quién querrá decidir si Heidegger interpreta la sentencia de la muerte de Dios a partir de un llamado del ser? Lo seguro es sólo que él piensa más allá de lo dicho por Nietzsche, a partir de lo que le es propio y en lo que le es propio: la diferencia ontológica.

3. Una primera referencia a la sentencia de Nietzsche "Dios ha muerto" se encuentra en el discurso del Rectorado de Heidegger de 1933. Se debería tomar en serio este "abandono del hombre actual en medio del ente". ¿En qué consiste este tomar en serio el abandono de Dios, si se trata del abandono del ser en medio del ente? Ciertamente, Nietzsche buscó con pasión "al" Dios, es decir, al "des-

de Filosofía, fasc. VII, núms. 10, 11 y 12, Buenos Aires, UBA, 1952 y 1953]. Heidegger procede como un psicólogo profundo, aunque precisamente este tipo de "análisis" se encuentra en la máxima lejanía respecto de él; él oye en lo dicho lo tácito, que es la genuina aunque oculta motivación de lo dicho: faltas originarias que han sido olvidadas pero que, en tanto iniciales, deciden y rebasan de antemano todo el destino sucesivo del hombre, al determinar inconscientemente toda la historia de la vida, hasta que llegue un salvador que se atreva a "retomar" la larga historia de este destino. Al "ello" impersonal del inconsciente corresponde el "se" anónimo del ser y el acontecimiento. Tanto Freud como Heidegger transfieren el yo autoconsciente a una relación más profunda, en tanto perciben en lo que se muestra y se dice lo que se calla y lo que se sustrae, que se expresa involuntariamente en el juego de la asociación de ideas. También está metódicamente emparentada con el psicoanálisis la manera que Heidegger tiene de rebatir por anticipado, mediante una *argumentatio ex privativo*, las posibles objeciones gracias a que las incluye dentro de sus propios presupuestos. Quien discuta, por ejemplo, que "lo que está ahí" sea sólo un prejuicio del intérprete oirá que se le dice que él debe necesariamente pensar de ese modo, pero sólo porque ha caído hasta el "uno", que se niega a ir más allá de lo que ahí está. La interpretación existenciario-ontológica siempre tiene razón, pues la oposición contra ella sólo demuestra que aquélla surge de un "modo deficiente" de lo que se debe probar.

[25] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 314.

conocido", cuando se liberó en su juventud de su procedencia cristiana[26] y finalmente atacó al Dios del Nuevo y el Viejo Testamento en *El Anticristo.* En ese entonces, Nietzsche creyó haber encontrado al Dios desconocido en el dios Dioniso, que también murió y resucitó, y creyó distinguir al dios cristiano del pagano gracias a la norma de una contraria "interpretación del sufrimiento".[27] ¿Pero qué significa la búsqueda apasionada y el encuentro aparentemente bienaventurado de Nietzsche para Heidegger, quien reproduce con una simpatía inconfundible el relato del loco que anuncia la muerte de Dios, pero que, por otra parte, retrotrae el problema de Dios al problema de la diferencia ontológica? Pues el golpe más violento contra Dios no sería el de aquellos que no creen en Dios, sino el de los creyentes y sus teólogos que hablan de Dios como del "ente supremo" de todo ente, sin pensar en el "ser mismo".[28] Pero como Heidegger piensa en el ser como la localidad posible de lo salvo, lo sagrado y lo divino, y se pregunta si el ser será capaz "una vez más" de un Dios, ya no debería ser suficiente la afirmación neutral de *El ser y el tiempo*[29] de que el análisis existenciario no prueba nada ni *a favor* ni *en contra* del pecado, pues la atestiguación mediante la fe permanece cerrada a toda "experiencia filosófica", así como tampoco la actitud similar en *De la esencia del fundamento,*[30] según la cual

[26] Cf. los poemas de Nietzsche de juventud "Du hast gerufen – Herr, ich komme", "Vor dem Kruzifix", "Gethsemane und Golgatha", "Dem unbekannten Gott", así como el poema "El mago" en *Así habló Zaratustra* (Madrid, Alianza, 2005).

[27] Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht,* § 1052 [trad. esp.: *La voluntad de poder* (no hay versión completa en español equivalente a la edición alemana de esta obra).

[28] Martin Heidegger, *Holzwege,* pp. 240 y 246. Cf. Volkmann-Schluck, "Zur Gottesfrage bei Nietzsche", en *Anteile. Zu Heideggers 60. Geburtstag,* pp. 212 y ss., en donde se emprende el intento de mostrar que el mensaje de Nietzsche de la muerte de Dios constituye una expresión de la piedad a la que, al igual que a Heidegger, le está negada la fe en un Dios óntico, producto del abandono del ser.

[29] Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 306 nota.

[30] Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes,* p. 28 nota [trad. esp.: "De la esencia del fundamento", en *Ser, verdad y fundamento,* Caracas, Monte Ávila, 1965]. Cf. *Humanismus-Brief,* Berna, pp. 101 y ss., donde tampoco se decide ni a favor ni en

la interpretación ontológica del *Dasein* no decide ni positiva ni negativamente sobre el posible ser de Dios. Sin embargo, la discusión de Heidegger finaliza con una tajante separación de los faltos de fe dentro de la opinión pública, "pues ellos mismos" han abandonado "la posibilidad de la fe", en tanto ya no son capaces de buscar a Dios. Pero, se dice más adelante, "ya no son capaces de buscar [a Dios], porque ya no son capaces de pensar". Lo que se puede considerar verdaderamente es, sin embargo, exclusivamente el ser, y para poder pensar el ser, se debería despedir a la "razón".[31] El pensamiento del ser es, por cierto, una percepción, incluso un "oído" del pensar, pero esta atenta percepción auditiva no es, como en Hegel, el motivo común de la razón y la fe. Por otra parte, la despedida de Heidegger de la razón se realiza en función del pensar y, por tanto, tampoco es lo mismo que el combate de Lutero por una justificación sólo a partir de la fe y contra la "puta razón". Uno se pregunta qué significado tiene la intervención de Heidegger en favor de una fe que busca y, por otra parte, la reducción de esta fe a un pensar irracional. Si la fe no tiene ningún lugar en el pensamiento[32] y la "decadencia del pensamiento en las ciencias y la fe" es el mal destino del ser[33] que ahora realiza supuestamente un viraje, ¿cómo se puede todavía pensar esencialmente la "desdivinización"[34] en tanto des-*divinización,* a no ser que, en lugar del conocimiento "escéptico" que indaga y de la fe obediente, ingrese un "pensar" que sea en sí mismo devoto y pío, pero que no sea ni filosofía ni teología? El creyente verdadero sería, entonces, aquel que –más acá de la fe y la incredulidad en un Dios óntico– se vuelve a ligar al ser y es "religioso" en tanto mantiene el

contra del teísmo, pero tampoco a favor de una indiferencia respecto de la fe o la incredulidad, pues lo que importa sería cómo queda postulada "ontológicamente" la relación del *"Dasein"* con Dios.

[31] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 247.

[32] *Ibid.*, p. 343.

[33] *Ibid.*, p. 325.

[34] *Ibid.*, p. 70.

"preguntar" como la "piedad del pensar".[35] Por supuesto, posteriormente se retrae también el preguntar hacia el "oír" el consentimiento del ser y de la lengua y ya no se lo afirma como la fisonomía auténtica del pensar.

Las distinciones y relaciones ambivalentes que Heidegger establece entre el pensar y la fe son tanto más insidiosas cuanto que tanto el pensar del pensador esencial como la fe del verdadero creyente pretenden saber que el ser o Dios, respectivamente, se revela y oculta históricamente. ¿Acaso la fe en la revelación es pensada por Heidegger, el ex teólogo cristiano, de un modo suprametafísico, y la fe privada de pensamiento es cedida a los teólogos, como si la teología y la mística cristianas no hubieran pensado desde siempre que Dios no podía "ser" del mismo modo que lo creado por Él? No sería la primera vez en la historia de la filosofía alemana, que según la interpretación de Nietzsche es una "teología artera", en que un filósofo cree ser el mejor teólogo y asume la tarea de la teología dentro de la filosofía, mientras que, por otra parte, todavía hay teólogos que creen poder utilizar la experiencia de la nada y el pensamiento del ser en provecho de la fe en la revelación.

La frase de Nietzsche sobre la muerte de Dios se encuentra en el centro de la interpretación de Heidegger, pero no como una pieza didáctica individual, sino como un *leitmotiv* a partir del cual se aclaran también otros conceptos fundamentales de Nietzsche: "nihilismo", "vida", "valor", "voluntad de poder", "eterno retorno". Las cincuenta páginas del tratado de Heidegger son un resumen de cinco semestres de lecciones sobre Nietzsche y deben, por tanto, ser tomadas con seriedad. "Dios ha muerto" significa para Heidegger que el mundo meta-físico de las ideas, los ideales y los valores ya no tiene vitalidad y que, de este modo, la metafísica ha llegado por completo a su fin. Por supuesto, Heidegger no discute que la sentencia de Nietzsche se refiera al Dios cristiano de la revelación bíblica, pero sostiene que la

[35] Cf. Karl Löwith, *Wissen, Glaube, und Skepsis,* 1956.

palabra "Dios" contendría, ante todo, la constatación del declive del carácter vinculante de un mundo suprasensible. Bajo "cristianismo", Nietzsche no entendería en absoluto la vida cristiana originaria, que en el pasado influyó durante un corto período, sino el fenómeno político-mundial de la Iglesia. No hace falta demostrar en detalle cuán poco Nietzsche, a diferencia de Kierkegaard, combatió a la Iglesia o sólo al cristianismo "latente" en los valores morales, sino también al cristianismo del Nuevo Testamento y al paulino. *Así habló Zaratustra* es de comienzo a fin un evangelio anticristiano. El superhombre Zaratustra, que quiere vaciar la copa de la abundancia del deseo eterno y al que acompaña un águila orgullosa, es desde las primeras frases una imagen opuesta al Dios-hombre Cristo, que sufre, humilde como un cordero sacrificial, y vacía el cáliz del dolor; y finaliza sus discursos con la veneración blasfema de un asno que repite constantemente "s-í", al que el más feo de los hombres –que ha matado a Dios– le da de beber vino, pues Zaratustra, a diferencia del cristiano Reino de Dios, quiere un "Reino en la Tierra". Una mirada a *El Anticristo* y el vínculo de Nietzsche con Pascal atestiguan que para Nietzsche se trata del alma cristiana, del sufrimiento comprendido de manera cristiana y del Dios cristiano y, en oposición a "Dios", del "mundo"; y sólo por eso también de la superación definitiva de los "trasmundos" suprasensibles del platonismo cristiano. La distancia abismal desde Nietzsche hasta la teología natural de Aristóteles y su cercanía a Pascal y Kierkegaard apenas puede ser testimoniada con mayor claridad que mediante el hecho de que Nietzsche, en el final de *Ecce Homo*, se designa a sí mismo como "Dioniso contra el crucificado" y, al desatarse la demencia, firma "el crucificado". Lo que Nietzsche buscaba al comienzo y al final no era el conocimiento "teórico" en el sentido de la filosofía griega, ni tampoco un comprender moderno, sino "redención" y una respuesta al "grito de auxilio" de los hombres superiores, a los que también pertenece el "más feo" de los hombres, que no quería tener a Dios como testigo de su abyección y por eso lo mató por venganza. Zaratustra es el "ateo" por antonomasia. Tan evidente es que Nietzsche no predicaba un ordinario ateísmo li-

brepensador[36] como innegable es que se consideraba a sí mismo un "punto de inflexión" dentro de la historia del ateísmo moderno y que concibió su tarea como "causar una suerte de crisis y decisión final respecto del problema del ateísmo".[37]

La interpretación de Heidegger va mucho más allá y retrocede mucho más atrás, en tanto que interpreta la frase de Nietzsche a partir de la historia del ser y de la historia universal, de dos mil años; pues la frase sobre la muerte de Dios habría sido dicha en la entera historia de Occidente, determinada por la metafísica, "siempre de manera implícita".[38] ¿Cómo? ¿Acaso porque la Antigüedad tardía ya habló de la muerte del gran Pan o porque el Occidente cristiano se basa en la fe de un Dios crucificado? ¿Pero qué tienen que ver el gran Pan con el Dios bíblico y el Cristo crucificado por la voluntad de Dios para la salvación del hombre con el asesinato de Dios llevado a cabo por el más feo de los hombres? Heidegger ofrece sólo una parca indicación que afirma que la muerte de Dios en la que pensaba Hegel al hablar, haciendo referencia a Pascal,[39] del "infinito dolor" por la muerte de Dios es "algo distinto" de aquello en lo que pensaba Nietzsche, pero que "de todos modos" existe entre las dos expresiones y entre ambas y el discurso sobre la muerte del gran Pan un vínculo "esencial" que "se oculta en la esencia de toda metafísica." El vínculo esencial entre la concepción pagana (Plutarco), la cristiana (Pascal), la propia de la filosofía de la religión (Hegel) y la anticristiana (Nietzsche) de la muerte de Dios se basa supuestamente para Heidegger en que la entera historia de Occidente, desde sus comienzos anteriores al cristianismo hasta Nietzsche inclusive, es una historia del olvido del ser, en la que "no hay nada con el ser" y en la que, en consecuencia, también el cristianismo pudo ser un mero fenómeno derivado de este "nihilismo"

[36] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 202.
[37] Friedrich Nietzsche, *Werke*, XV, p. 70.
[38] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 196.
[39] Blaise Pascal, *Pensées*, p. 441.

originario;[40] mientras que para Nietzsche, a la inversa, el nihilismo es una consecuencia de que hayamos matado al Dios cristiano, es decir, de que la creencia en él se haya vuelto increíble. Heidegger no quiere orientar su propio pensamiento sobre el cristianismo ni junto a Pascal, hacia la revelación de Dios en Cristo, ni junto a Hegel, que dio a la muerte de Dios una existencia filosófica en un "Viernes Santo especulativo", ni sostiene con Nietzsche que la historia del cristianismo sea una "mentira de dos mil años". Pero sí afirma, junto con Nietzsche, aunque por otros motivos, que el cristianismo lleva la mayor parte en la "des-divinización" de la Edad Moderna,[41] una tesis que mal se deja conciliar con la otra de que el cristianismo es sólo la forma que toma un nihilismo que esencia en el ser. ¿Quién piensa aquí con mayor claridad y distinción: Nietzsche o Heidegger, cuyo pensamiento se nutre del cristianismo en la misma medida en que destruye sus bases?

El pensamiento maduro de Nietzsche es un pensamiento coherente en cuyo comienzo se encuentra la *muerte de Dios;* en su centro, el *nihilismo* que surge de ella; y en su fin, la autosuperación del nihilismo en el *eterno retorno de lo mismo* por medio del superhombre. A esto corresponde el primer discurso de Zaratustra "de las tres transformaciones": el "debes" de la fe bíblica se transforma en el espíritu que se ha vuelto libre del "quiero"; en el desierto de su libertad para la nada tiene lugar la última y más difícil transformación del "quiero" al "soy"[42] de una existencia que retorna eternamente en el juego infantil del mundo. Con esta última transformación de la libertad para la nada, que todavía prefiere querer la nada a no querer, en la necesidad elegida libremente de un eterno curso circular de todas las cosas, para Nietzsche su destino temporal se realiza como un destino "eterno": para él, su *"ego"* deviene *"fatum"*. Bajo el "escudo de la necesidad", la "suprema estrella del ser", al que no alcanza ningún de-

[40] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 204.
[41] *Ibid.*, p. 70.
[42] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 940.

seo ni macula ningún no, el accidente del propio ser-ahí [*Da-sein*] se encuentra de nuevo en casa en la totalidad del ser mundano. El camino en el que Nietzsche encuentra esta redención del hecho acaecido del *Dasein*, que siempre ya ha sido antes de que él se quisiera, es una evasión de la doctrina cristiana de la creación. Es designada por él como la "autosuperación del nihilismo". Zaratustra es el "vencedor de Dios y de la nada", que ocupó provisoriamente el lugar de Dios. Sobre la base de este vínculo inequívoco entre el "decir la verdad" [*Wahr-sagung*] del nihilismo y la otra "predicción" [*Wahrsagung*] por completo diferente del eterno retorno –ambas, aunque en sentido opuesto, un "en vano" y un "todo es lo mismo", una falta de sentido, de meta y de valores–, toda la doctrina de Nietzsche presenta una doble perspectiva: ella es una autosuperación del nihilismo, en la que "vencedor y vencido son uno". Son uno al igual que la "doble" voluntad de Zaratustra,[43] la dionisíaca "mirada doble" hacia el mundo y el "doble mundo" dionisíaco son *una* voluntad, *una* mirada y *un* mundo. Esta unidad de nihilismo y retorno resulta de que la voluntad de eternidad de Nietzsche es una "inversión" de su voluntad de la nada.[44]

Para Heidegger, el viraje de Nietzsche significa sólo algo negativo, pues toda inversión se movería dentro del ámbito de lo que fue invertido.[45] La inversión llevada a cabo por Nietzsche permanecería siendo sólo la inversión de la metafísica en su perversión, pues la destitución del mundo suprasensible eliminaría también lo meramente sensible y, con ello, la distinción entre ambos. Pero para el propio Nietzsche, la abolición del "mundo verdadero", junto con su otra cara sensible, no finaliza de ningún modo en lo inesencial, sino en

[43] Friedrich Nietzsche, *Werke*, VI, p. 210.

[44] El autor debe indicar que él ya en 1935 publicó una interpretación de Nietzsche, orientada y desarrollada en este sentido, bajo el título *Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* [*Filosofía del eterno retorno de lo mismo*], que se publicó nuevamente en edición ampliada en 1956.

[45] Martin Heidegger, *Holzwege*, pp. 200, 214 y 242.

un nuevo comienzo, al "mediodía", cuando la "sombra" es la más breve y el sol del ser y del conocimiento se encuentra en el punto más alto.[46] Esta interpretación de Nietzsche no impide que Heidegger afirme que Nietzsche ha superado tan poco la metafísica –es decir, el platonismo cristiano– que él mismo ha quedado atrapado sin salida en la metafísica y sus presupuestos y consecuencias nihilistas, debido a su mero "movimiento contrario" del nihilismo. Según Heidegger, Nietzsche ha experimentado en este camino de inversión "algunos rasgos" del nihilismo, pero el nihilismo mismo lo interpreta de manera nihilista y ha reconocido la "esencia" del nihilismo, es decir, el ocultamiento de la verdad del ser, tan poco como toda metafísica anterior a él.[47] Su transmutación de los valores precedentes culminaría solamente la anterior desvalorización de los máximos valores precedentes. En el horizonte visual de la voluntad de poder que se quiere a sí misma, es decir, atrapado dentro de la perspectiva del valor y la institución de valores, Nietzsche ya no habría reconocido su propia y nueva institución de los valores como un asesinato y un nihilismo. Uno se sorprende de que un pensador que ha realizado una "vuelta", que insiste en la estructura circular de todo abrir y comprender y que hace a un lado la refutación formal-dialéctica del escepticismo[48] como mero intento de "tomar por sorpresa", no pueda reconocer que tampoco un intento de superar el nihilismo pueda comenzar sin presupuestos y de manera ahistórica, más acá del nihilismo, sino que, tal como lo supo y dijo Nietzsche, lo que ha de ser superado se supera en sí mismo. "Hay diversos caminos y formas de superación: ¡allí los tienes ante *tu* vista! Pero sólo un bufón piensa: 'el hombre puede ser también *saltado*'."[49] ¿Y quién entre todos los pensadores modernos no se mueve tempestiva e intempestivamente

[46] Friedrich Nietzsche, "Cómo el 'mundo verdadero' se convirtió finalmente en fábula", en *Werke*, VIII, pp. 82 y 83.

[47] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 244.

[48] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 229.

[49] Friedrich Nietzsche, *Werke*, VI, p. 291.

dentro del perímetro de una oposición, en tanto todavía piensa históricamente y, como Heidegger, quiere "des-actualizar" su "hoy" o, como Nietzsche, eternizar un "instante" decisivo? Si algún filósofo de la culminación de la Edad Moderna –que pensara históricamente– ha llegado tan lejos como para pensar más allá de todo pensamiento histórico dentro de las épocas, de las edades del mundo, y de las necesidades del mundo hacia un eternamente mismo cuya necesidad no surja de una "necesidad futura" sino de la ley eterna de todo ser deviniente, éste ha sido Nietzsche cuando intentó "verter nuevamente" al hombre, que se había vuelto excéntrico, al "texto fundamental" de la naturaleza. Contra la superación nietzscheana del nihilismo, Heidegger dice que ésta sería sólo la culminación del nihilismo, pues no deja-ser al ser en tanto ser. Pero él mismo deja tan poco que el pensamiento de Nietzsche sea lo que es, que él, "ya antes" de la discusión de lo que el propio Nietzsche dice al respecto, establece la perspectiva[50] para poder preguntar en *su propio* sentido por el nihilismo. Dentro de esta perspectiva pre-concipiente, él sostiene, en consonancia con lo que se dice en *¿Qué es metafísica?*, que el nihilismo, pensado de manera esencial, es una historia que se desarrolla junto con el ser mismo y, sólo como consecuencia de esto, también sucede en la historia de Occidente y en su Edad Moderna. Uno se pregunta ya aquí cómo una perspectiva semejante, tan firmemente adoptada de antemano, podría permitir apreciar lo que pensó Nietzsche mismo al hablar de la muerte de Dios, del nihilismo y del ser en tanto un "sí del ser" que no puede ser tocado por ningún "no".

Heidegger se ocupa fundamentalmente de interpretar pasajes seleccionados de *La voluntad de poder* y, por cierto, particularmente en relación con el "pensamiento del valor", para desarrollar la sentencia conductora de la muerte de Dios bajo el punto de vista del valor y de la institución del valor. "La institución del valor ha subyugado, asesinado, todo ente en sí y, con ello, todo ente que sea para sí."[51] Re-

[50] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 201.
[51] *Ibid.*, p. 242. Cf. *Humanismus-Brief*, pp. 34 y 35.

sulta superfluo subrayar con Heidegger que la filosofía académica del valor no es filosofía, que los "valores" no son lo más valioso, y que nadie muere "por meros valores"; por supuesto, tampoco por la palabra "ser". Allí mismo Heidegger señala también que se debería intentar comprender el pensamiento de Nietzsche independientemente de sus representaciones del valor, para lograr alcanzar el adecuado punto de vista para la comprensión de su obra. Pero, llamativamente, la propia interpretación crítica de Heidegger se ciñe por entero al nietzscheano pensamiento del valor, históricamente condicionado en tanto que surge de las economías nacionales del siglo XIX. En oposición a su propia tendencia de expresar lo tácito, en este caso él acepta literalmente el discurso de Nietzsche de los valores, para luego continuar críticamente, dentro de este presupuesto pensamiento del valor, hacia el asesinato de Dios, es decir, del ser, que el pensamiento del valor rebajaría a un mero valor y lo aplastaría. ¿Pero ha permanecido Nietzsche realmente atrapado en el pensamiento del valor, y comprendió realmente alguna vez el ser como valor? ¿O no se liberó, más bien, de toda institución de valores, metas y fines, de todo "para" y "por", cuando mediante la reflexión de la pregunta por el "valor" (el "sentido", la "meta") de la existencia –que surge de la decadencia de la interpretación cristiana de la existencia– llegó a la conclusión de que el "entero carácter" de la vida o del devenir –es decir, aquello que en la formulación ontológica es el "ser de todo ente"– *no* puede ser estimado y valorado?[52] También la crítica de Nietzsche al concepto bíblico de Dios se basa en que este Dios creador es esencialmente voluntad y ha creado, por el hombre, el mundo como algo y, al hacer esto, ha privado al mundo de la "más antigua aristocracia", que consiste en que es "por acaso". La totalidad del ser está más allá de nuestra valoración, en consecuencia, también "más allá del bien y del mal", y "más allá del hombre y del tiempo", un eternamente recurrente juego del mundo del devenir y el

[52] Cf. Friedrich Nietzsche, *Werke*, VI, p. 243; *La gaya ciencia*, §§ 1 y 357; VIII, pp. 100 y 101.

perecer, de ser y parecer, de necesidad y juego, dentro del cual también se encuentra mezclado el hombre.[53] "Poner valores" no significa para Nietzsche transformar ideas platónicas en valores, sino proponerse metas y fines y, por lo tanto, el "poner valores" se encuentra en su propio ámbito en el querer. Pero la libertad recién se hace libre en cuanto se libera de sí misma en el "querer retrospectivo" de todo lo que ya fue, y el mundo que se recupera de este modo es caracterizado en *Así habló Zaratustra* y en *La voluntad de poder* como mundo *sin* voluntad y meta, "si" un anillo "no" tiene buena voluntad hacia sí mismo y "si no" pone como meta la felicidad del girar. El mundo dionisíaco que describe el último aforismo de *La voluntad de poder* no es el mundo y el tiempo en los que piensa Heidegger cuando habla de históricas edades del mundo y necesidades del mundo, sino un mundo de *physis* o de la vida, cuyo tiempo es "sin meta".[54] Si el ser eterno del mundo vivo es un constante devenir y el tiempo, un curso circular que se repite, entonces, en el entero carácter de la vida o del ser deviniente, tampoco puede haber ningún tipo de metas de voluntad o institución de valores o fines, orientados hacia el futuro. Y mucho menos puede ser comprendido el "eterno retorno" de la vida, que siempre tiene el mismo poder, a partir de la esencia de la técnica moderna y de sus máquinas giratorias.[55]

En oposición a todo esto, Heidegger interpreta la filosofía de Nietzsche como una "metafísica de los valores" e interpreta el valor como un "punto de vista", cuyo sentido sencillo malinterpreta con mucho arte. Lo que Nietzsche entiende por "valor" está comprendido en el aforismo 715 de *La voluntad de poder*. Éste reza en su primer párrafo, que es interpretado por Heidegger: "El punto de vista del 'valor' es el pun-

[53] Poema "A Goethe".

[54] Poema "Sils María". El último aforismo de *La voluntad de poder* aparece en dos versiones muy distintas: la más antigua (XVI, p. 515) no finaliza con la fórmula "voluntad de poder", sino que el quererse-a-sí-mismo, o bendición se entiende desde el eterno retorno como un "quererse-de-nuevo-y-otra-vez".

[55] Cf. Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, p. 47; y *Vorträge und Aufsätze*, p. 126.

to de vista de las *condiciones de conservación y potenciación* con miras a estructuras complejas de relativa duración de la vida en el curso de un devenir". De las frases que siguen a esto y de los fragmentos correspondientes de *La voluntad de poder* surge con claridad qué es lo que se intenta decir con esta frase y contra qué se está hablando. Aquí no se dice, como afirma Heidegger, que la "esencia" del valor sea ella misma un "punto de vista" y que habría que entender el valor "como" punto de vista, pues él está puesto por un considerar, un omitir y un calcular representacionales, sino que el punto de vista "del" valor significa aquí, al igual que en otros pasajes (por ejemplo, §§ 567 y 1009), que uno debería plantear la pregunta por el valor esencialmente desde el punto de vista de las condiciones de conservación y potenciación, esto es fundamentalmente desde el punto de vista del "devenir" y el desarrollo, el crecer y decrecer, pero no desde el punto de vista inesencial de un "ser" unitario, uniforme e inmutable, tal como sucede con los átomos y las mónadas, o también con la "cosa en sí" y el "mundo verdadero".[56] Lo que le interesa a Nietzsche es "desvalorizar" la valoración del devenir vivo que procede del punto de vista falso, o de la "hipótesis" de un "ente", lo que significa algo inmutable y que meramente se conserva. Intenta esta desvalorización para justificar el devenir, pues el enjuiciamiento desde el punto de vista del mero ente es la "fuente de toda difamación del mundo".[57]

A ese devenir, que es en sí mismo "inocente", es decir, sin fundamento ni meta o sin "por qué" ni "para qué" y que caracteriza el entero carácter de la vida, es por principio inaplicable el punto de vista del "valor",[58] pues el devenir no tiene en absoluto "estado final" alguno[59] y no desemboca en un "ser" inmutable visto desde el cual sólo sería un "estado aparente". "El devenir tiene en cada instante el mismo valor: la suma de sus valores permanece siempre igual; *dicho de otro mo-*

[56] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 708.
[57] *Ibid.* Cf. § 617.
[58] *Ibid.*, § 711.
[59] *Ibid.*, § 708. Cf. § 1062.

do: no tiene ningún valor, pues falta algo con qué medirlo y en relación con lo cual la palabra 'valor' tenga sentido. El valor total del mundo no puede ser devaluado."[60] La "concepción del mundo" que Nietzsche tenía ante la vista y que intentó desarrollar, sobre la base de *Así habló Zaratustra,* en *La voluntad de poder*, está caracterizada por el hecho de que la vida, en tanto voluntad de poder, no puede ser devaluada, pues "en todo instante" es totalmente lo que es, y en todos los cambios, tiene el mismo poder[61] y la misma significación, sin vestigios del pasado y sin deudas con el futuro. "No es licito en absoluto justificar el presente en función del futuro, o el pasado en función del presente."[62]

Según Nietzsche, para alcanzar una concepción del mundo semejante, es necesario no sólo el destierro de nuestras valoraciones humanas, sino, ante todo, también la eliminación de una "conciencia total" del devenir que pone fines y medios, tal como la que se le atribuye a Dios. El mundo consciente de sí mismo no puede ser considerado punto de partida del valor, y "si", sin embargo, insistimos en querer instituir una meta y un valor de la vida total, entonces éstos no podrían coincidir "con ninguna categoría de la vida consciente";[63] por lo tanto, tampoco podría coincidir con las categorías del considerar, omitir, representar o calcular. En consecuencia, lo "único" y –para el concepto de valor de Nietzsche– esencial no puede ser que el valor esté puesto siempre por y para un ver, de modo tal que el valor sería el "centro de visión" puesto y representado para un ver y el hacer que éste guía, sino que lo peculiar de la doctrina del valor de Nietzsche es que él, además de su fundamentalmente nueva institución de valo-

[60] *Ibid.*, § 708. La última frase: "En consecuencia, el pesimismo filosófico se encuentra entre las cosas cómicas" se refiere al libro de Dühring *El valor de la vida* [*Der Wert des Lebens*], al que Nietzsche se refiere en reiteradas ocasiones de modo polémico.

[61] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 1050.

[62] *Ibid.*, § 708. Cf. VI, pp. 295 y 296.

[63] *Ibid.*, § 707. Cf. Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* [trad. esp.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Madrid, Tecnos, 1998].

res, pone en cuestión la aplicabilidad del concepto de valor al entero carácter de la vida y, por lo tanto, pone entre comillas la palabra "valor" en la frase tomada como punto de partida por Heidegger. No se trata de que Nietzsche haya privado al ser de su dignidad al estimarlo como un "valor",[64] sino de que Heidegger ha privado al pensamiento esencial de Nietzsche de su peculiaridad al interpretarlo retrospectivamente en el marco de la "época de la culminación de la subjetividad",[65] con lo cual hace que el pensamiento de Nietzsche se transforme inadvertidamente en el pensamiento de Descartes, o, mejor dicho, del cartesianismo.[66] Es la interpretación que Heidegger hace de Descartes ("La época de la imagen del mundo"), que él introduce en Nietzsche para poder construir unitaria y armónicamente inicio y culminación de la "Edad Moderna". Pero si Nietzsche, en contradicción con su intención y concepción finales, denomina también a la vida misma, en tanto voluntad de poder, una vida que tasa y valora por medio de nosotros, a saber, precisamente *"cuando"* nosotros instituimos valores,[67] y nunca se llega a liberar por completo del contemporáneo pensamiento de valores, esto sólo demuestra que él no era capaz de desarrollar puramente su pensamiento, libre de la orientación polémica a la devaluación de la "voluntad de vivir" de Schopenhauer y al "valor de la vida" de Dühring. Si hubiera pensado tan objetiva, clara y rigurosamente como Aristóteles, entonces no hubieran sido posibles las muchas oscuridades y correspondientes erróneas interpretaciones de su pensamiento. Pero también así es claro que

[64] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 238.

[65] La subjetividad moderna ya había "culminado" filosóficamente con Fichte cuando éste convirtió el "yo" absoluto en "Dios", en tanto lo único absoluto, y preparó con ello la evolución de Hölderlin, Schelling y Hegel. A ello corresponde, en Schelling y Hegel, la crítica análoga a la cartesiana "aniquilación de la naturaleza" o, respectivamente, del espíritu (Hegel, *Werke*, XVI, p. 47). En la confrontación con Fichte apareció también por primera vez el concepto "nihilismo" (Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, III, p. 44).

[66] Martin Heidegger, *Holzwege*, pp. 220, 236 y 266.

[67] Friedrich Nietzsche, *Werke*, VIII, p. 89.

para Nietzsche el ser de todo ente, o la "vida" en tanto voluntad de poder y devenir, nunca fue un "valor", sino el fundamento vivamente natural de nuestro valorar y, precisamente por ello, no puede ser devaluada en sí misma. No es en las notas de *La voluntad de poder*, condicionadas por los planteos contemporáneos respecto de la teoría del valor y la teoría del conocimiento, donde Nietzsche piensa con precisión, sino en las parábolas de *Así habló Zaratustra*, que son un sistema bien estructurado de "vivencias de pensamientos".

A partir de la afirmación de Nietzsche de que el punto de vista determinante para el "valor" de la vida es el punto de vista de las "condiciones de conservación y potenciación", Heidegger interpreta que, en consecuencia, a la esencia de la vida en tanto voluntad de poder corresponde la conservación, "es decir, el propio aseguramiento de la existencia consistente" y, de hecho, en tanto un valor necesario. La voluntad de poder justifica la necesidad del "aseguramiento" en todo ente, con lo cual Nietzsche permanecería dentro de la determinación cartesiana de la verdad como "certeza".[68] Esto aclararía presuntamente cómo la metafísica moderna llega a su culminación en la doctrina de Nietzsche.

Sin embargo, la frase de las condiciones de conservación y potenciación tiene en el contexto del § 715 un inequívoco peso decisivo en relación con las condiciones de desarrollo, de crecimiento y decrecimiento, de los centros dominantes de la vida, y no en relación con la conservación como aseguramiento de la existencia consistente. La necesidad de una mera conservación es, antes bien, "relativa *al mundo más pequeño en duración*". El carácter esencial de la vida es su ir más allá de sí misma, lo creador, en oposición a toda certeza y todo aseguramiento de la existencia consistente, y para poder sostener el pensamiento del eterno retorno, también el concepto cartesiano de verdad debe ser transvalorado: no pulsión de certeza, sino de incertidumbre e inseguridad, es lo que para Nietzsche caracteriza lo consis-

[68] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 220.

tentemente creador.[69] Es la pulsión de "azar" incierto lo que caracteriza el alma de Zaratustra y su mundo como lo "más necesario"[70] y la filosofía de Nietzsche como un viaje de exploración hacia lo incierto. El pensamiento de Nietzsche no es la culminación de la subjetividad de la Edad Moderna, sino que es un "nuevo comienzo" luego del fin de la interpretación cristiana de la existencia. Si algún pensador del siglo XIX pensó, en el conocimiento de los "antiguos orígenes", de un modo inicial y a la vez futuro, al buscar "nuevos orígenes" y "fuentes del futuro", ése ha sido Nietzsche, cuando desde la libertad de la voluntad para la nada se abrió camino hacia el ser, y, como un valiente navegante, *"esperaba poder llegar a una India dirigiéndose hacia Occidente"*, y así naufragó en la "infinitud",[71] "el único don que al pensamiento le podría advenir desde el ser".[72]

El anticipante punto de partida de la interpretación de Heidegger, es decir, a partir del concepto de valor, es determinante para todo lo que sigue. También a partir del valor debería ser entendido lo que Nietzsche pensó al hablar de la muerte de Dios.[73] La sentencia significaría el abandono de todos los valores suprasensibles por parte del hombre, que se ha alzado con rebeldía y se ha lanzado hacia la subjetividad de su esencia y la subjetividad del ente, al objetivizar todo y olvidar definitivamente el ser, para corresponder a la voluntad de poder.[74] Por esta razón, la metafísica de Nietzsche seguiría siendo ella misma nihilismo. En realidad, Nietzsche ha realizado un último "intento con la verdad",[75] al consagrarse, con una resolución que era a la vez inspiración,[76] al ser de todo ente y enseñar la doctri-

[69] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 1059; XIII, §§ 79 y 133; XIV, §§ 5 y 6 contra Descartes.

[70] Friedrich Nietzsche, *Werke*, VI, p. 304.

[71] *Aurora*, último aforismo.

[72] Martin Heidegger, *Humanismus-Brief*, p. 30.

[73] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 209.

[74] *Ibid.*, pp. 241 y 242.

[75] Friedrich Nietzsche, *Werke*, XII, p. 410.

[76] *Ibid.*, XV, p. 91.

na del eterno retorno de todo ente. Sólo la *más inmediata* consecuencia de la muerte de Dios, que hasta ese momento determinó el "debes" y todos los valores, es el alzamiento del superhombre, que quiere mandarse a sí mismo y que posee la libertad para la muerte. El último y más difícil paso en el "camino de la sabiduría", es decir, del pleno conocimiento respecto de la totalidad del ente, es la transición hacia la liberación del querer mismo hacia el sencillo "sí y amen", hacia el "eterno sí del ser", con el cual Nietzsche sella *Así habló Zaratustra* y finaliza el poema "Fama y eternidad". La última transformación al "juego" del crear, por medio de la cual el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo, tiene lugar en el capítulo "De la visión y del enigma" de *Así habló Zaratustra*, entre la "hora más calma" de la desesperación y la "bienaventuranza involuntaria", para conducir a una "convalecencia". Esta última transición crítica se completa al mediodía y en la eternidad.[77] En este instante supremo, que se corresponde con el "supremo modo de todo ente", se cumplió para Nietzsche el tiempo en un sentido anticristiano, de modo tal que para él se abrieron de golpe "todas las frases y los cofres de palabras del ser", como si el ser mismo quisiera volverse palabra.[78] Resulta difícil comprender cómo precisamente Heidegger puede afirmar con semejante certeza que Nietzsche nunca experimentó el misterio del ser y que se representaba la eternidad como aseguramiento de la existencia consistente de la voluntad de poder.

Bajo la coerción de su propia voluntad de poder, Heidegger interpreta el mediodía, que es eternidad, no como Nietzsche lo experimentó y comprendió, a saber, como el "abismo" de la "luz" –"mediodía" es también "medianoche"–,[79] en el que todo tiempo y todo querer temporal se hunde en el "manantial de la eternidad" en que son bautizadas todas las cosas; sino como el tiempo de la más clara claridad de la conciencia, que se ha vuelto consciente de sí misma

[77] *Ibid.*, VI, pp. 400 y ss.
[78] *Ibid.*, XV, p. 91.
[79] *Ibid.*, VI, pp. 404 y 469.

en tanto conocimiento que debería consistir en "querer deliberadamente la voluntad de poder en tanto el ser del ente y, como un querer semejante, resistir con rebeldía toda fase necesaria de la objetivación del mundo, para asegurar así la existencia consistente del ente para el querer tan uniforme y constante como sea posible".[80] Pero la condición del querer, que también debe ser querida, sería el establecimiento del valor y el tasar todo según valores. De este modo, el valor determinaría todo el ente en su ser. Cualquiera que simplemente lea con atención lo que Nietzsche dice sobre el "mediodía" no puede menos que asombrarse de lo que Heidegger extrae de lo no dicho ni implicado. En su interpretación de lo "esencial" de la doctrina de Nietzsche permanece fuera de consideración que Nietzsche cierre la tercera y la cuarta parte de *Así habló Zaratustra* con una remembranza de la eternidad y no con una determinación de la historia contemporánea: "el desierto crece". Esta "eternidad" no es intemporalidad ni aseguramiento de la existencia consistente. La eternidad del eterno retorno no es intemporal, pues ella concierne a un *siempre*-de-nuevo, y no es temporal en el sentido histórico de una decisión ocasional y un cambio precipitado, pues concierne a un siempre-*lo-mismo*. El tiempo realizado de la eternidad es aquel tiempo en que se reúne en pleno aquello que en la temporalidad del tiempo cotidiano e incumplido se dispersa en las dimensiones de futuro, pasado y presente transitorio. En tanto un eterno retorno "de lo mismo", aparece en la interpretación de Heidegger muy inadecuadamente sólo cuando se dice que la voluntad de poder, a partir de la cual él interpreta de manera unidireccional la doctrina del eterno retorno, asegura la existencia consistente del ente para el querer "tan uniforme y constante como sea posible". La voluntad, en tanto lo mismo, regresaría tan constantemente a sí misma, en tanto lo mismo,[81] y la forma en que el ente en su totalidad, cuya *essen-*

[80] Martin Heidegger, *Holzwege*, pp. 237 y 238.
[81] *Ibid.*, p. 219.

tia es la voluntad de poder, existe, su *existentia*, sería el eterno retorno de lo mismo.[82] El eterno retorno, que en la doctrina de Nietzsche es un retorno de lo mismo –pues una tal mismidad ya se encuentra en el naturalmente necesario retornar-siempre de todo ente que se mueve cíclicamente–, es para Heidegger "la forma del volver consistente en que la voluntad de poder se quiere a sí misma y asegura su propia presencia en tanto el ser del devenir".[83] Pero como Heidegger ha dejado tras de sí la distinción metafísica tradicional entre *essentia* y *existentia*, su interpretación de los dos conceptos fundamentales de la metafísica de Nietzsche, voluntad de poder y eterno retorno, llega a la conclusión de que Nietzsche no habría pensado en absoluto nada esencialmente nuevo, sino que habría dado culminación a aquello que desde hacía mucho era el hilo conductor de la metafísica: la determinación del ente en su ser por medio de una "esencia" todavía impensada y una "existencia" todavía impensada. Sin embargo, la relación esencial que debería ser pensada entre voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo no se discute con más amplitud.

Quien pretenda reflexionar sobre los intentos disímiles de Nietzsche por fundamentar la doctrina del eterno retorno como un "imperativo" ético y como un "hecho" condicionado por naturaleza, en lugar de pasarlos por alto, reconocerá de modo inequívoco que voluntad de poder y eterno retorno no concuerdan como la *essentia* con su *existentia*, sino que han sido forzados para unificar la escisión entre ser eternamente natural y el querer y el valorar humanos. El "anillo" del mundo físico que se quiere eternamente a sí mismo y que ha pasado a ocupar el lugar de Dios incluye sólo en cierta medida el anillo de un *Dasein* humano que se quiere a sí mismo. Nietzsche recién logró "comprometerse" con el "anillo de todos los anillos" cuando se volvió loco y el sol naufragó en "azul olvido". Pero la búsque-

[82] Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche*, tomos I y II, especialmente pp. 7-29 del tomo II; cf. la reseña crítica del autor en *Merkur*, enero de 1962.

[83] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 307.

da de esta armonía entre hombre y mundo ya determinaba el pensamiento de Nietzsche a los 18 años, cuando consideró que el antagonismo entre la "libre voluntad", o "historia", y el *"fatum"* de la necesidad natural no podría ser resuelto mediante la comprensión de la libre voluntad como la "suprema potencia del *fatum*".

Heidegger coincide con Nietzsche en que todos los fines y normas precedentes del hombre, sobre todo el amor cristiano, se han agotado. "Aquí y allá se encontrará la fe cristiana. Pero el amor que rige en tal mundo no es el principio efectivo e influyente de lo que sucede ahora."[84] El fundamento suprasensible del mundo suprasensible se habría vuelto irreal. En vistas de este conocimiento de lo que está sucediendo ahora, un conocimiento que ha sido asegurado desde la perspectiva de la historia del mundo y de la historia del ser, uno se pregunta si un principio suprasensible –¿y qué es más suprasensible que el "ser", que no sólo no es algo sensible, sino tampoco algo óntico?– fue alguna vez el "poder efectivo infaliblemente influyente" en lo que sucedía en la historia del mundo y hacía época en cada ocasión. ¿Y acaso pierde ese principio algo de su verdad si no hace, o ya no hace, época, sino que se encuentra vivo sólo "aquí y allá"? Asumiendo que la voluntad de poder sea el poder efectivo determinante y nihilista de la historia universal actual, ¿no se hubiera preguntado todo gran pensador *anterior* a Hegel si este poder es lo verdadero y lo correcto, o un desmesurado error contemporáneo? Heidegger no puede plantear una pregunta tan ingenua respecto de lo verdadero y lo correcto, pues para él la verdad misma es –en tanto manifestación *y* apariencia, revelación *y* ocultamiento, verdad *y* error– un ambiguo suceder de la verdad, que cambia en bruscas épocas de la verdad. De acuerdo con esto, tampoco la voluntad de poder, en tanto verdad histórica de una determinada época, es afirmada ni negada por Heidegger, sino caracterizada como lo no-salvo por antonomasia, pero simultáneamente es postulado como lo absolutamente necesario y acaso salvador y que provoca un giro de la necesidad. El mundo se apresura hacia el "cum-

[84] Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 234.

plimiento de su esencia",[85] pero es precisamente por eso que puede surgir el suelo nutricio para una cuestionabilidad originaria del ser y abrirse el espacio de decisión respecto de si el ser será capaz nuevamente de un Dios y si la verdad del ser interpelará la esencia del hombre de un modo más inicial.[86] "La desgracia, en tanto desgracia, busca para nosotros lo salvo" y acerca así finalmente "al" Dios.[87] Cuanto más desconsideradamente la Edad Moderna se culmine a sí misma en su propia grandeza no-salva tanto más grande será la posibilidad de que del peligro creciente surja también "lo salvador" y que el ser "invierta" su olvido;[88] un pensamiento seductor[89] que repite desde la perspectiva ontohistórica el pensamiento de Nietzsche, rechazado por Heidegger, de que sólo la más decisiva desvalorización puede hacer necesarios nuevos valores y puede conducir a una transvaloración, de tal modo que el "peligro final" se vuelva el "refugio final".[90]

El "ser", dice Heidegger ya en la introducción a *El ser y el tiempo*, aunque tome como punto de partida la autorresolución del *Dasein*, es "el *transcendes* absoluto". Esencia más allá del *Dasein* óntico y de todo ente intramundano; dicho en el lenguaje de Nietzsche, es un "transmundo" suprasensible, que envía nuestros destinos y pre-piensa nuestros pensamientos y, en general, nos interpela. "Pero 'aquel mundo' está bien oculto a los hombres, aquel mundo deshumanizado e inhumano que es una nada celestial; y el vientre del ser no habla en absoluto al hombre, a menos que lo haga como hombre. De

[85] *Ibid.*, p. 87.
[86] *Ibid.*, p. 103; cf. p. 233.
[87] *Ibid.*, p. 294.
[88] *Ibid.*, p. 343.
[89] Que también Fichte, Kierkegaard y Marx hayan esperado lo salvador del cambio radical de una "pecaminosidad consumada", de una "enfermedad para la muerte" y de una total "alienación" no hace que este modo de pensar sea más verdadero en ningún sentido; no garantiza la veracidad de esta doctrina, sino que prueba solamente cuán profundas son las raíces que esta forma de pensamiento hunde en la dialéctica teológica del pecado y la gracia.
[90] Friedrich Nietzsche, *Werke*, VI, p. 224.

hecho, todo ser es difícil de demostrar y difícil de hacerlo hablar."[91] Tanto más difícil cuando se existe como pensador de un tiempo indigente, se entiende el ser a partir del tiempo y, con ello, se ve en la detención del tiempo, tal como la experimentó Nietzsche, sólo una "transitoriedad detenida".

[91] *Ibid.*, VI, p. 43.

IV. Hacia una apreciación crítica de la influencia de Heidegger

Camina y carga
Errores y preguntas
A lo largo de tu camino.

El nativo de Messkirch, Martin Heidegger, que prefiere los "caminos del bosque" y los "senderos del campo" a las calles muy transitadas y cuyo 70° aniversario es la ocasión para esta apreciación crítica de su influencia, es ampliamente conocido como un estupendo profesor de la Universidad de Friburgo, que supo durante cuatro décadas dar pautas y normas a jóvenes estudiantes e investigadores independientes. Además de esto, él ha abierto nuevamente, por medio de interpretaciones magistrales, la historia del espíritu occidental en su totalidad y en sus detalles; y con sus extrañas traducciones de palabras fundamentales griegas ha hecho evidentes nuestros hábitos de pensamiento como hábitos. Él es, ante todo, una fuerza original, constante y concentrada del conocimiento intensivo y de la penetración intelectual, que no acepta automáticamente ninguno de nuestros conceptos desgastados, sino que pone críticamente en cuestión todo el pensamiento filosófico tradicional en relación con su procedencia y significado.

El mismo hombre que hace cuarenta años, como *Privatdozent*, nos decía a sus alumnos que hacíamos mal en medirlo con parámetros como Nietzsche y Kierkegaard o cualquier otro filósofo creativo, pues en él no habría para ofrecer nada comparativamente positivo, que él no sería en absoluto un "filósofo", sino un "teó*logo* cristiano" (con el acento en el *logos*), que tenía la única tarea, por completo inadecuada a la enseñanza y la prosecución, de destruir críticamente las concepciones tradicionales de la filosofía y la teología occidentales, con lo cual, por supuesto, también podía ocurrir que a veces trillara "mera

paja"; este mismo hombre, modesto, sencillo y reservado en el fundamento de su esencia, que desde el inicio se sustrajo a todo comercio y nunca participaba de un congreso, se ha vuelto, entre tanto, un orador público cuyo nombre llena las más grandes salas y cuya voz se puede escuchar en grabaciones discográficas y cuya palabra determina la filosofía actual mucho más allá de Alemania. Él se ha vuelto, también para sí mismo, un "pensador", cuya obra comprende más de un libro. En una suerte de *retractatio,* Heidegger interpretó en 1947 su obra fundamental, aparecida en 1927, para mostrar que los malentendidos de *El ser y el tiempo* no serían meras incomprensiones frente a un libro, sino que surgirían del "abandono del ser" por parte de los contemporáneos.

¡La "seguridad sonámbula" con que la filosofía contemporánea habría pasado por *El ser y el tiempo* demostraría sólo la fuerza del abandono del ser! Si fueron mal o bien comprendidos, por esta o aquella razón, el hecho es que los escritos de Heidegger, más que cualquier otra publicación filosófica, han cobrado un ascendiente extraordinario. Uno puede encontrar fragmentos de su lenguaje no sólo en disertaciones filosóficas, sino también en tratados teológicos y psiquiátricos e, incluso, en la prensa diaria. Los escritos de Heidegger han sido traducidos al francés, al español, al italiano y al japonés, e incluso en Corea he encontrado especialistas en Heidegger. Cuando estaba en Japón, un japonés viajó desde Hiroshima hasta Kioto, armado de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, para preguntarme cómo se relaciona el "ser" con Dios.

El poder de la influencia de Heidegger se percibe ante todo en que las fuerzas intelectuales tanto se reúnen como se dispersan en torno a él. La doble reacción de atracción y repulsión, de veneración y recelo, salió a la luz públicamente en los últimos años, especialmente luego de las conferencias de Múnich sobre la esencia de la técnica y la esencia del lenguaje. Las discusiones que aparecieron en los periódicos alcanzaban desde los más altos hasta los más bajos tonos, entre la admiración acrítica del pensador insuperablemente profundo y la indignada depreciación del sofista y charlatán que cautiva a sus oyen-

tes con juegos de palabras y oráculos. Una reacción mixta semejante no es, en sí, nada peculiar o extraño. Incluso si no caracteriza a los hombres verdaderamente grandes, al menos caracteriza a casi todas las personas significativas que quisieron y llevaron a cabo algo nuevo, y a las que, por eso mismo, no les faltaron ni séquito ni adversarios, y tampoco adeptos que luego se hicieran disidentes. Kant generó no sólo kantianos sino también apasionados oponentes; Fichte fue atacado en los escritos de Schelling del modo más sarcástico; Hegel hizo escuela como ningún otro y, como ningún otro, fue desacreditado como "profesor absoluto".

Sin embargo, la diferencia entre la situación pasada y la actual es que, en la gran época de la filosofía alemana, cualquiera podía vincularse con su predecesor y tenía en él a un compañero de igual alcurnia, y que un Kant y un Hegel nunca se consideraron demasiado buenos para abordar y responder las objeciones de sus contemporáneos subalternos; en cambio, el obcecado monólogo de Heidegger tiene lugar en un espacio vacío de discusión, en cuya margen se encuentran los fascinados, los que lo imitan como loros, y los indignados, y, por otra parte, aquellos que toman y pasan los productos de Heidegger como si fueran dinero en efectivo. Pero cuando Heidegger formula (en el prólogo a la tercera edición de *De la esencia del fundamento*) la pregunta amarga "¿Qué sucedería si los que meditan finalmente comenzaran a [...] abordar con el pensamiento esta cuestión que lleva esperando dos mil años?", lo natural sería responderla con otra pregunta adicional: ¿cómo se podría esperar que otros siguieran, como compañeros de viaje, a un pensador, si parte de su carácter esencial consiste en rehuir cualquier tipo de comunidad y cooperación y recorrer, como caminante solitario, caminos que terminan precipitadamente en lo intransitable? En el fondo, toda la obra precedente de Heidegger es un único desafío y ataque a un "mundo que ha envejecido";[1] un ataque al que no siguió ninguna replica ni defensa. Sin embargo, el hombre y su obra se han vuelto influyentes

[1] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 96.

de un modo difícil de determinar. La influencia no se limita a los discípulos; comprende y estimula todavía hoy círculos más amplios y es relativamente independiente de una comprensión de la materia del curso de su pensamiento, tan dilatado como intensivo, que está caracterizado por las palabras "ser" y "tiempo" y "ser" y "ente". Uno podría preguntarse cuántos o cuán pocos han comprendido en qué medida la pregunta de Heidegger por el "ser" se relaciona no sólo con el "tiempo" en general, sino también con el tiempo *determinado* en que postuló la pregunta universal por el ser, es decir, en la década de 1920, luego de la Primera Guerra Mundial, cuando los "valores eternos" de la filosofía del valor y la filosofía de la cultura estaban ajados y quebradizos, y la historiográfica crítica de la razón y de la metafísica de Dilthey era generalmente aceptada.

Un amigo, cuyo juicio tiene la ventaja de no estar atrapado en el "pro" y "contra" –que caracteriza a los discípulos personales– respecto de la vida y la obra de Heidegger, me escribió en relación con la memorable década de 1920, cuya divisa era "revolución" y "despertar" y también un quiebre con la tradición:

> ¿En qué se basa que Heidegger haya superado y supere en influencia a todos los otros que son como él? ¿Cómo es que, en general, ocurre un éxito de esta índole? Concuerdo con que, ante todo en *El ser y el tiempo*, hay algunos análisis fenomenológicos magníficos. Pero el todo es una ontología sin ser y, por eso, sin derecho a ese nombre. ¿Por qué se acepta de él algo que difícilmente se dejaría pasar a otro? El éxito de Heidegger me recuerda al de otro "maestro", Stefan George. En ambos encuentro a menudo banalidad sobre zancos y una profundidad que roza con lo grotesco. Y, sin embargo, no nos libramos de George y tampoco nos libraremos de Heidegger y, en consecuencia, debe suceder algo que no se puede calcular. Sería demasiado fácil afirmar que lo que ejerce una influencia semejante es algo insignificante. ¿Tiene usted una respuesta a esta cuestión?

Quisiera intentar dar no *la* respuesta a esta pregunta, pero sí *una* respuesta, sin resolver con ello el oscuro enigma de una fuerza personal fascinante. Podemos hacer a un lado la cuestión de si la cons-

tante e inmediata pregunta de Heidegger por el ser admite aún una respuesta en el sentido de la "ontología" tradicional y en qué medida la correspondencia que él reclama del pensamiento al ser es todavía "filosofía" en general, y en qué medida busca ser filosofía en el sentido tradicional. También podemos pasar por alto el hecho de que ambos maestros se asemejan sólo en la característica común de la dictatorial fuerza de impresionar, aunque en el caso de George la impresión afectó el camino vital de hombres de carne y hueso, mientras que en el otro caso sólo afectó el modo de pensar de inteligencias instruidas literaria y científicamente y el modo de pensar de espíritus especulativos. Lo que resta, a pesar de esta distinción, es la pregunta general por la razón de una influencia semejante, que, sin embargo, ya es ambigua en sí misma, pues: *¿quién* influye *a quién* y *cuándo* se da efectivamente una influencia posible? En una época en que apareció *La decadencia de Occidente* de Spengler, un pensador alemán y un poeta alemán influyeron en los alemanes, que eran y son especialmente receptivos al *pathos* y la conducción, y que carecían y carecen de receptividad para el sobrio escepticismo, la ligereza intelectual y el *common sense.* ¿Pero por qué la fuerza de impresión de uno no se limitó a la poesía de los poetas o la del otro al pensamiento de los filósofos? ¿Por qué este "pensamiento del ser" tan exigente que interpela de un modo tan general como anteriormente influyó de un modo liberador la "destrucción" existenciariamente-ontológica de la metafísica tradicional, por más que uno no supiera hacia qué se dirigía de manera positiva y sólo se intuyera oscuramente a qué remitía el discurso del olvido del ser y del destino el ser? ¿No es finalmente el ser que se pre-piensa y se dirige al pensador de un tiempo indigente, no un ser pensado al modo griego como algo perenne e indestructible, sino una palabra para *"lo que es"*, es decir, "ahora" y "futuro" y, en consecuencia, una referencia al *instante de la historia universal* de nuestra época en revolución? De hecho, hace ya treinta años, se afirmaba en *El ser y el tiempo:* "Sólo el ente, que es esencialmente en su ser *futuro* [...] puede [...] asumir el propio estar-arrojado y ser *en el instante de visión* para 'su tiempo'. Sólo la auténtica

temporalidad, que es a la vez finita, hace posible algo así como el destino individual, es decir, auténtica historicidad".

En el mismo sentido de estas frases de *El ser y el tiempo*, veinte años después, en la *Carta sobre el humanismo* se nombra la situación histórico-mundial en el actual *instante mundial* como el motivo impulsor de la pregunta por el ser; de acuerdo con Heidegger, este *instante mundial* es un momento en que está conmovido todo el ente, y que, por eso, no permite pensar sólo el ente y aferrarse a él, en lugar de desembarazarnos de él y preguntar por el ser como tal, que, desde la perspectiva del ente, aparece como nada, pues no es nada óntico. Y nuevamente, una década más tarde, en *La proposición del fundamento*, la discusión de los principios tradicionales del pensamiento no surge accidentalmente y al pasar a partir de las referencias dramáticas a la situación histórica, sino que está esencialmente inspirada por ella, y de tal modo que la referencia a la necesidad del tiempo –el peligro fabricado de la bomba atómica– debería explicar el peligro abismal del pensar según la pauta de la proposición del fundamento (según la cual todo ente debería tener su razón en otro ente y, en última instancia, en un ente supremo). De un modo más directo y decidido que en estas relaciones del pensamiento con la situación contemporánea, en 1933, Heidegger pensó conjuntamente y unió el regreso a los inicios griegos del pensamiento occidental con la conducción de Hitler, en tanto "ley" de la "realidad alemana actual y futura".

Entonces tiene que deberse al vínculo de "ser" *y* "tiempo" (es decir, a la interpretación del sentido del ser desde el horizonte del tiempo) y a la esencial relación del pensamiento de Heidegger del ser con la situación histórico-universal (como sea que ésta se entienda) que incluso un problema tan abstracto como la "diferencia ontológica" (la distinción entre ente y ser) pueda interpelar existencialmente al oyente y al lector y ejercer una influencia. Lo distintivo y peculiar de las interpretaciones y análisis de Heidegger es que incluso en las exposiciones más abstractas se deja percibir la signatura de nuestro tiempo, pues en él ni siquiera la distinción conceptual más

aguda y sutil se encuentra suspendida en el vacío, sino que surge de la experiencia de la "facticidad histórica", que él ahora nombra el "destino de una destinación". Y dado que Heidegger no reflexiona sobre algo siempre existente y perenne o "eterno", *El ser y el tiempo* sigue siendo el título determinante también para sus escritos posteriores, en los que el fenómeno de la temporalidad sólo aparece en el concepto de "presencia y ausencia" de la verdad oculta del ser. De significado no despreciable para la influencia contemporánea de Heidegger, debería ser, además del predominante *pathos* de lo misterioso de una revelación que se oculta, su relación negativa con la racionalidad de la *ciencia* que "representa" y "produce", que objetualiza las cosas como objetos y las liquida en el cálculo; y, por otra parte, su relación positiva con la *poesía*, en especial con Hölderlin, al que dedica una serie de interpretaciones y explicaciones.

Pero lo que se encuentra en el trasfondo de todo lo dicho por Heidegger y hace que muchos agucen el oído y oigan atentamente es lo tácito: el *motivo religioso* que sale de la fe cristiana, pero que, precisamente por su indeterminación no ligada a dogmas, interpela tanto más a aquellos que ya no son cristianos creyentes pero que quieren ser religiosos. Aunque sólo sean unas pocas frases lacónicas las que tratan de lo salvo y lo sagrado, de los mortales y los inmortales, del Dios y los dioses, alcanzan para dejar en claro que Heidegger piensa el ser desde el tiempo, a saber, desde el nuestro y su "indigencia", que, según el Hölderlin de Heidegger, consiste en que se encuentra en una doble carencia: "en el ya no más de los dioses que han huido y en el aún no del Dios venidero". El "pensamiento futuro" del advenir del ser no ha encontrado aún, según la propia expresión de Heidegger, la morada apropiada, y ocasionalmente se anuncia también una duda respecto del alcance de nuestro pensamiento occidental-europeo; pero aunque Heidegger esté aún en camino, una cosa parece segura para él: la convicción de que su pensamiento interrogante por el ser sería, en sentido literal, lo que provoca un giro necesario de la necesidad y, en tanto interrogante, una forma de "piedad". También esta piedad intelectual que debería provocar un giro de la necesidad del tiempo po-

dría ser la razón esencial de la muy amplia influencia de Heidegger, es decir, la influencia sobre aquellos que no han permanecido imperturbables frente a la tesis de la "muerte de Dios", pues ellos aún no piensan *siguiendo* el punto de inflexión de Nietzsche en el problema del ateísmo. Tal vez nada sea tan característico de la posición interrogante de Heidegger como el cierre de su autobiográfico "sendero del campo", indeciso entre *Dios*, *mundo* y *alma;* aquí se dice en relación con la "llamada" del sendero del campo que indica hacia el ser: "¿Habla el alma? ¿Habla el mundo? ¿Habla Dios?".

Un pensador cristiano como San Agustín dijo en sus *Soliloquia* decidida y unívocamente que no le interesaba el mundo, sino exclusivamente la relación de su alma con Dios. El pensador poscristiano Heidegger, a la inversa, define el *Dasein* humano como "ser-en-el-mundo" y permanece sin decidir y multiplica la pregunta de si el ser habla como mundo al *Dasein* del hombre o como Dios al alma.

UN RECUERDO DE EDMUND HUSSERL

1959

A COMIENZOS de 1919 abandoné Múnich, por consejo de mis maestros Moritz Geiger y Alexander Pfänder, para dirigirme a Friburgo y continuar allí mi formación bajo la tutela de Husserl; allí conocí a Martin Heidegger como su asistente. Si hoy me preguntara, luego de cuatro décadas, qué aprendí de Husserl durante los tres años de Friburgo, la respuesta habría de satisfacer a Husserl aun menos que a mí mismo. Recuerdo que ya en ese entonces me pidió que conversaramos, pues él estaba decepcionado porque yo habría realizado en los primeros semestres raudos "progresos" que de pronto se habrían detenido. La razón de la ausencia de progresos ulteriores, que su espíritu ingenuo no podía adivinar, era que yo, como tantos otros de mi generación, me sentía interpelado con mucha mayor violencia por el joven Heidegger. La teoría de Husserl de la "reducción" a la conciencia pura había perdido interés en la misma medida en que caíamos víctimas del hechizo de las excitantes preguntas a las que nos arrastraba el más joven y contemporáneo.

Sin embargo, le debemos al más viejo y más sabio el máximo agradecimiento. Él fue quien nos enseñó, mediante la maestría del análisis fenomenológico, la sobria claridad de la exposición oral y la humana severidad en la instrucción científica, en un tiempo de disolución de todas las cosas existentes tanto en el plano externo como en el interno, al obligarnos a evitar todas las grandes palabras y las frases ingeniosas, a poner a prueba todo concepto por medio de la intuición de los fenómenos y a darle a él, en la respuesta a sus preguntas, en lugar de grandes billetes, "pequeñas moneditas" en circulación. Recuerdo del modo más vívido cómo aquel gran investigador de lo

más pequeño continuaba, con sublime seguridad, su explicación en aquellos días en que se temía la ocupación de Friburgo por las tropas francesas y las aulas quedaban vacías; como si la tranquila seriedad de la investigación teórica no pudiera ser perturbada por nada del mundo. Y en 1933, poco después del golpe político, cuando lo visité durante el rectorado de su sucesor en su departamento, al que ahora estaba reducido, otra vez pude quedarme con la impresión de él como la libertad de espíritu consagrada a la sabiduría; libre de las omnipresentes fuerzas destructoras de la época.

En el otoño de 1836 abandoné Europa para ocupar un puesto en una universidad japonesa. Husserl me envió allí la primera parte del tratado *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* –tema sobre el que había dado una conferencia en el otoño de 1935 en Praga–, publicado en 1936 en Belgrado, ya que en ese entonces, para él, no había ninguna opinión pública ni ninguna publicación alemanas disponibles. Como escrito adjunto recibí de él las siguientes líneas:

Friburgo, Lorettostr 40 22/II/1937

Estimado colega:

Lo felicito por su alojamiento en Sendai: ¡entre mis viejos amigos![1] Sus amistosos deseos los respondo después, ya que a comienzos de enero ya tenía la esperanza de poder enviarle una separata de la primera parte de mi escrito *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental.* Usted todavía no ha llegado. Espero que no pertenezca a los "maduros prematuros", los que han llegado a una posición *terminada*, de modo tal que posea la libertad íntima de "poner entre paréntesis" su propia antropología y de entender, gracias a mi nueva –más elaborada– explicación, por qué entiendo toda antropología como positivismo filosóficamente ingenuo y por qué considero el método de la reducción fe-

[1] Husserl tenía alumnos japoneses, que en ese momento enseñaban en las universidades de Sendai y Kioto.

nomenológica como el único método filosófico, como el único que alcanza el conocimiento universal del ser, o la autorreflexión universal en concreción *real*. Quizá comprenda que Scheler, Heidegger –y así todos los "discípulos" más tempranos– no han comprendido el verdadero y profundo sentido de la fenomenología (la trascendental como la única posible) y cuánto depende de este sentido. Éste no es de fácil acceso pero vale la pena realizar el esfuerzo. Acaso logre comprender por qué he continuado, no por obstinación sino siguiendo las necesidades más íntimas, durante tantos años mi camino solitario, que estimo como una nueva dimensión de preguntas y decisiones; y por qué tuve que considerar la mística profunda de la filosofía de la existencia, ahora de moda, y del arrogante relativismo histórico como un débil fracaso de una humanidad que se ha quedado sin fuerzas, y que evita la terrible tarea a que la enfrentó y todavía la enfrenta el derrumbe de toda la "Edad Moderna": ¡a la que nos enfrenta a todos nosotros! La primera parte progresa de un modo demasiado lento; la próxima, en el segundo cuadernillo o en el tercero, trae recién la reducción fenomenológica; por tanto, desgraciadamente, lo fundamental está por venir, en partes, por razones contingentes. Le envío los más amistosos saludos y deseos para un puro y bello despliegue de sus dones filosóficos.

Cordiales saludos a los colegas y amigos,

E. Husserl

El contenido de estas líneas tan densas se mueve evidentemente en el ámbito del tratado anunciado. La "crisis de las ciencias" se expresa no en último término en la atmósfera científica posterior a la Primera Guerra Mundial. Parece como si las ciencias naturales y también toda la "Edad Moderna" no tuvieran nada más que decir a nuestra "existencia". A partir de esta situación histórica se explica el gran intento de Husserl de someter el "concepto residual" positivista de ciencia a una crítica fundamental y de establecer, así, los cimientos del auténtico método de una filosofía científica y practicarlo.

Se trata de una crisis que no ataca la especialización científica en sus éxitos teóricos y prácticos y que, sin embargo, quebranta a fondo su entero sentido de verdad. No están aquí en juego asuntos de una forma espe-

cial de cultura, de "ciencia" o "filosofía", de una forma más entre las varias correspondientes a la humanidad europea. Porque la fundación originaria de la nueva filosofía coincide [...] con la fundación originaria de la humanidad europea moderna, una humanidad que frente a las hasta ese momento existentes, la medieval y la antigua, quiso renovarse radicalmente mediante su nueva filosofía y sólo mediante ella. Por eso, la crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, de la humanidad europea, incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su "existencia" toda.*

En lugar de la cura de la existencia histórica en cada caso propia, en el centro del curso de pensamiento de Husserl se encuentra el "problema mundial", la cuestión de un mundo fundado en la razón, "hasta que finalmente el problema mundial, elevado a *conciencia*, de la más profunda relación esencial entre razón y ente en general, el *enigma de todos los enigmas*, tenga que convertirse necesariamente en un tema genuino".**[2] Porque

sólo así podrá decidirse la cuestión de si el *telos* inherente a la humanidad europea desde el nacimiento de la filosofía griega, que la lleva a querer ser una humanidad conforme a la razón filosófica y no poder ser sino tal [...], no habrá sido, en definitiva, sino un mero delirio histórico-fáctico, el logro casual y contingente de una humanidad casual y no menos contingente, entre otras humanidades e historicidades de muy variado linaje; o si, por el contrario, lo que por vez primera irrumpió con la humanidad griega fue, precisamente, lo que como *entelequia* viene

* Las citas de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* fueron tomadas –aunque, en ocasiones, ligeramente modificadas– de la traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas (Barcelona, Crítica, 1991); aquí, pp. 12 y 13. [N. del T.]

** *Ibid.*, p. 14. [N. del T.]

[2] Cf. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grunde*, *op. cit.*, pp. 171 y ss., donde se trata la misma cuestión de un modo por completo distinto [trad. esp.: *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones de Serbal, 2003].

> esencialmente ínsito en la humanidad como tal [...]. Sólo así cabría dar por decidido si la humanidad europea lleva en sí realmente una idea absoluta y no es tan sólo un mero tipo antropológico empírico como "China" o "India", como sólo así podría darse también por decidido si el espectáculo de la europeización de todas las humanidades extranjeras anuncia efectivamente en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo, y no a un sinsentido histórico de éste.*

Tan ambiciosa era la meta que Husserl se había propuesto y que estaba seguro de alcanzar mediante una "metódica filosofía del trabajo".

Quien echara una mirada retrospectiva desde esta publicación de 1936 hacia el escrito de 1911 publicado en *Logos* sobre la "Filosofía como ciencia estricta",** podría constatar con asombro y alegría cómo Husserl, sin dejarse confundir por todo lo contemporáneo y extemporáneo, se aferró a lo único que consideraba verdadero, necesario y benéfico, ante todo a lo *científico*, porque es propio del carácter de la filosofía querer no sólo "comprender" sino saber: un carácter que, sin embargo, no es pensable sin un extremo convencimiento de la *teoría*. "Desde sus primeros comienzos" –empieza el trabajo publicado en *Logos*–,

> la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que lograra satisfacer las necesidades teóricas más profundas e hiciera posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales. Esta pretensión fue sostenida en las diversas épocas de la historia con mayor o menor energía, pero jamás fue abandonada, ni siquiera en momentos en que los intereses y las aptitudes con respecto a la teoría pura parecían debilitarse, o en que los poderes religiosos inhibían la libertad de investigación teórica.

* Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, *op. cit.*, pp. 15 y 16. [N. del T.]

** Para las citas de *La filosofía como ciencia estricta* hemos utilizado la traducción, modificándola en alguna ocasión, de Elsa Tabernig (Buenos Aires, Nova, 1973). [N. del T.]

Este aferrarse a la libertad de investigación teórica se corresponde con la convicción –de la que las clases de Husserl daban constante testimonio– de que la filosofía, en tanto ciencia, podía ser *enseñada* y *aprendida*, y que ésta dejaba de ser ciencia cuando daba lugar a "opiniones" privadas, a "cosmovisiones" y a "puntos de vista". En esta pregunta sobre el carácter científico de la ciencia, "han de dividirse los espíritus y los caminos". Esta aspiración al método científico, Husserl la percibe viva desde la filosofía griega hasta Kant; habría sido debilitada y adulterada fatalmente por la filosofía romántica, ante todo por Schelling y Hegel, cuyo efecto es la "*filosofía de la cosmovisión*" del historicismo. El tratado de Husserl se opone a las dos formas de pensamiento predominantes: el positivismo naturalista, en que la aspiración al método científico sí está presente, aunque reducida y deficiente, ya que naturaliza la conciencia; y, por otro lado, el historicismo escéptico, para el que toda filosofía es el pensamiento de una determinada situación histórica. Así, Husserl intenta construir, como fundamento científico de todas las ciencias, una fenomenología de las formas esenciales de los hechos del ente en la conciencia intencional. Pero una idea tal de la filosofía científica se mantiene y cae junto con el *ethos* de la teoría. Pero cuando se vuelven preponderantes los motivos "prácticos" en el sentido más amplio, tal como sucede de hecho hace tiempo, y no en último término en la ciencia, entonces comienza a desaparecer la filosofía como ciencia teórica de los principios, y este fracaso del *ethos teórico* se vuelve una cuestión eminentemente práctica de la humanidad actual, que, por un lado, vive de su ciencia y por medio de ella y, por otro, ya no cree más en ésta –o cree poder pasarla por alto– en las formas más elevadas de su conciencia.

La necesidad espiritual de nuestra época ha llegado a ser de hecho insoportable. Lo que perturba nuestra tranquilidad no es sólo la falta de claridad teórica sobre el sentido de las "realidades" estudiadas en las ciencias de la naturaleza y el espíritu, por ejemplo: hasta qué punto se conocerá por ellas el ser, en sentido absoluto; qué podría considerarse como ser

"absoluto" y si éste es, a fin de cuentas, cognoscible. Nos apremia mucho más la absolutamente radical *exigencia de vivir*, exigencia que no se detiene en ningún punto de nuestra vida. Todo vivir es tomar posición, todo tomar posición depende de un deber, de un fallo relacionado con la validez y la no-validez de presuntas normas de validez absoluta. Mientras no se discutían estas normas, ni las amenazaba ni desdeñaba ningún escepticismo, no existía más que una cuestión vital: el mejor modo de satisfacer en la práctica esas normas. Pero ¿qué hacer ahora, cuando toda norma es discutida o empíricamente falseada y privada de su validez ideal? Los naturalistas y los historicistas luchan por la cosmovisión; sin embargo, los dos acometen desde distintos lados la tarea de transmutar en hechos las ideas y de transformar toda realidad, toda vida en una incomprensible amalgama de "hechos" sin ideas. Ambos comparten la superstición de los hechos,

aún cuando el destino contemporáneo es considerado como el hecho más importante. Pero no importa cuán grande sea la necesidad, uno no debe pretender aliviarla sacrificando la eternidad a favor de la temporalidad. "Las cosmovisiones pueden litigar; sólo la ciencia puede decidir, y su fallo lleva el sello de la eternidad." La filosofía científica, tal como la concibió Husserl durante toda su vida, es impulsada por el *phatos* de la "honestidad intelectual" o de la impersonalidad –bien entendida– o la objetividad. ¡La "profundidad", tan alabada por la filosofía, es su "carácter inacabado"!

La profundidad es un síntoma del caos que la verdadera ciencia debe ordenar en cosmos, en un orden simple, completamente claro y resuelto. La verdadera ciencia, en todo el alcance de su doctrina real, ignora la profundidad. Todo fragmento de ciencia acabada es un todo compuesto de elementos del pensamiento, cada uno de los cuales es comprendido de inmediato, o sea, no es profundo. La profundidad pertenece a la sabiduría; la distinción conceptual y la claridad pertenecen a la teoría estricta.

Para alcanzar este carácter claro y distinto y prescindir de la profundidad, hay que librarse de los prejuicios y estar dispuesto a rechazar

cualquier tipo de comienzo a partir de supuestos o legados de la tradición, por más que éstos estén engalanados con los nombres más prominentes de la historia y tengan el aspecto de la autoridad. "Para el que está verdaderamente libre de prejuicios es indiferente si una afirmación procede de Kant o de Tomás de Aquino, de Darwin o de Aristóteles, de Helmholtz o de Paracelso", pues *"el incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas"*. La verdad sencilla de estas frases da testimonio también, no en última instancia, de la *historia* de la filosofía; pues qué ha de justificar el recuerdo de los grandes nombres, sino el hecho de que eran impulsados por los problemas objetivos, que también nos competen hoy como tales, y no meramente de manera histórica o historiográfica.

No importa en qué medida Husserl haya menospreciado la profundización, llevada a cabo por Hegel, de la "conciencia historiográfica", devenida universal, o malinterpretado la íntima correspondencia de la historia del pensamiento con su problemática objetiva; en todo caso, nadie podrá olvidar de qué modo admirable Husserl se aferró a un puesto perdido, cuando, siguiendo un "impulso científico", permaneció anclado en la gran tradición de la ciencia de los principios como pura *teoría*. Finalmente, es verdad que el "débil fracaso de una humanidad que se ha quedado sin fuerzas" hizo efectivo el positivismo naturalista, el historicismo escéptico y también el dogmático y una filosofía que –bajo la presión de la situación contemporánea– sacrificó la idea de una *teoría* científica y la "necesidad de la ausencia de necesidad".[3]

[3] Aristóteles, *Metafísica*, A, 2. 982b; Hegel, "Prólogo" a la 2ª ed. de la *Ciencia de la lógica*, p. 12.

LAS LECCIONES SOBRE NIETZSCHE DE HEIDEGGER[1]

1962

CUANDO NIETZSCHE ya había publicado en 1884 la tercera parte de *Así habló Zaratustra* –la cuarta y última parte apareció como edición privada en 1885–, escribió desde Venecia a Paneth:

> Mi obra tiene *tiempo*, y con lo que este presente tiene que solucionar como *su* tarea, no quiero que se me confunda en modo alguno. Quizá dentro de cincuenta años, algunos [...] habrán de abrir los ojos a *lo que fue hecho por mí.* Pero en este momento no sólo es difícil sino por completo imposible (según las leyes de la "perspectiva") hablar sobre mí en la esfera pública sin *permanecer* ilimitadamente *detrás* de la verdad.[2]

Casi exactamente cincuenta años después aparecieron en el ámbito de la lengua alemana los siguientes intentos de una nueva comprensión de Nietzsche: Carl Gustav Jung, *Un análisis psicológico del Zaratustra de Nietzsche*, 1935 a 1939 (protocolos de seminarios inéditos); Karl Löwith, *La filosofía de Nietzsche del eterno retorno de lo mismo*, 1935; Karl Jaspers, *Nietzsche*, 1936; Martin Heidegger, *Lecciones sobre Nietzsche*, 1936-1940 (publicadas en 1961). El momento correcto para la obra de Nietzsche parecía haber llegado en ese entonces, poco

[1] Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 tomos, Pfullingen, G. Neske, 1961 [trad. esp.: *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000; en varios casos hemos seguido esta traducción, aunque a veces con ligeras variaciones].

[2] El original de esta carta ha llegado por extraños caminos a Japón, donde se encuentra en posesión de la biblioteca de la Universidad en Sendai.

antes de la Segunda Guerra Mundial. Entre tanto, el tiempo también ha ido más allá del nietzscheano "preludio de una filosofía del futuro", tal como reza el subtítulo de *Más allá del bien y del mal*, y la "guerra de la desesperación", a la que Nietzsche quería provocar a los alemanes por medio de un liga antialemana, ya se encuentra detrás de nosotros a medias olvidada. En consecuencia, hoy Nietzsche nos mira diferente que hace sesenta años, cuando su gloria e influencia estaban en ascenso. Todavía se encuentra cerca de nosotros, y ya está alejado. Algunas de sus predicciones sobre el futuro de Europa se han cumplido, aunque de maneras imprevistas, y expresiones que en su época fueron inauditas se han tornado lugares comunes entre los que hoy se mueve todo el pensamiento moderno.

Sin embargo, nuestra cuestionable relación con la tradición cristiana no ha sido dirimida, a pesar de Nietzsche, y se está muy lejos de querer causar mediante un arreglo de cuentas con esta tradición "una suerte de crisis y decisión final respecto del problema del ateísmo". También las lecciones de Heidegger evitan esta cuestión central, al reducir la lucha de Nietzsche contra el cristianismo a su crítica de los "valores" suprasensibles del transmundo cristiano-platónico. *Popular* sólo se ha vuelto lo que Nietzsche entendió como una *consecuencia* de la "muerte de Dios": el "nihilismo europeo", cuya nada surgió de que Dios fuera todo por mucho tiempo y aquello que daba un sentido a la vida humana. A este nihilismo de la falta de Dios –Zaratustra, "el vencedor de Dios y de la nada", es el "ateo" por antonomasia–, Nietzsche no sólo lo llamó por primera vez por su nombre, sino que también quiso llevarlo hasta el extremo, donde debería tornarse hacia una afirmación incondicionada que se encumbra en el querer del eterno retorno y en el *amor fati*. Nietzsche se propuso llevar a cabo, con una claridad siempre en aumento y una decisión sin reparos, una "suprema meditación" de la procedencia y el futuro de Europa, y produjo, con ello y contra su voluntad, un clima espiritual en que la "voluntad de poder" pudo ser practicada cincuenta años después, invocando a Nietzsche de manera irreflexiva. El más conspicuo exponente de esta adecuación política del último

"intento con la verdad" de Nietzsche fue, en la década de 1930, Alfred Baeumler, de quien Heidegger se distanció, pues deja de lado la doctrina del eterno retorno por considerar que filosóficamente carece de interés y no la piensa en relación con la voluntad de poder. Nosotros estamos inclinados aún hoy, por razones similares, a poner en primer plano exclusiva o preponderantemente el aspecto nihilista de la voluntad de poder, que "todavía prefiere querer la nada a no querer", y a dejar de lado, como no contemporáneo, lo alcanzado y culminado en la obra de Nietzsche. También para Heidegger son los textos póstumos incompletos, que contienen las notas de *La voluntad de poder*, la "auténtica filosofía" de Nietzsche.[3]

Heidegger ha tratado a Nietzsche, además de en estas lecciones de 1936 hasta 1940, en numerosas ocasiones: en un tratado de *Caminos del bosque* (1950) que interpreta la sentencia de Nietzsche "Dios ha muerto", cuyo contenido se retrotrae al tiempo de las lecciones; después, dentro de un curso de los años 1951-1952 titulado *¿Qué significa pensar?* y, finalmente, en una contribución del año 1953, *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?*, incluida en *Conferencias y artículos*. Uno estaba acostumbrado a que Heidegger se limitara al estudio extremadamente denso de cuestiones fundamentales, y, en consecuencia, puede asombrarse de que ahora publique, en toda su extensión, en dos tomos de más de mil páginas, estas lecciones que duraron cinco semestres, y con las repeticiones, tal como corresponde a las lecciones, aunque todo lo esencial de ellas ya haya sido dicho en los textos posteriores mencionados anteriormente. Por otra parte, Heidegger se caracterizó desde el comienzo por emplear una gran parte de su trabajo vital en la interpretación de textos filosóficos y poéticos y por incluir la historia de la filosofía dentro de esta interpretación, de modo tal que la distinción vigente hasta Hegel entre filosofía e historia de la filosofía perdería su fundamento y su suelo. En Hegel –cuya historia de la filosofía es para Heidegger

[3] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. I, p. 17.

ejemplar, pues es la única "hasta el momento" que es ella misma filosófica–,[4] la distinción entre filosofía e historia de la filosofía desaparece, en tanto que el espíritu eternamente presente en y para sí cae en el tiempo de la historia, pues él sólo se expresa en ella y la verdad tiene la "tendencia" a desarrollarse junto con el "tiempo"; en Heidegger se anula la distinción en tanto el ser mismo es una "historia del ser" y su verdad un suceder de la verdad, que, de época en época, cambia en "épocas de la verdad".[5] Tanto Hegel como Heidegger distinguen, por ello, la "verdadera" historia filosófica del espíritu absoluto, o del ser, de la serie historiográfica del suceder de las manifestaciones finitas, o del ente.

> Puesto que el permanecer fuera del ser es la historia del ser y por tanto la historia propiamente existente, el ente en cuanto tal, y especialmente en la época del dominio de la inesencia del nihilismo, cae en lo ahistórico. Signo de ello es la emergencia de la historiografía, que pretende ser la representación determinante de la historia.[6]

Por eso, tampoco Nietzsche es comprendido en lo que él mismo fue, pensó y quiso (Al "señor Nietzsche" no le concierne en nada el pensamiento ontohistórico),[7] sino que su pensamiento representa una época determinada en el curso presuntamente "necesario" de un anónimo suceder del ser; este pensamiento le es enviado y por eso Nietzsche es el nombre de un destino más que personal.[8] Lo que sucede auténticamente en el pensamiento de Nietzsche sería la culminación y el fin de la entera historia de la metafísica, es decir, de la subjetividad y el "antropomorfismo", de manera tal que se hace necesaria "la necesidad de otro comienzo",[9] es decir, la necesidad del propio

[4] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. I, p. 450.
[5] *Ibid.*, t. I, pp. 170 y ss.
[6] *Ibid.*, t. II, p. 385 [t. II, p. 312].
[7] *Ibid.*, t. I, pp. 473 y 474.
[8] Cf. *ibid.*, t. II, p. 483, en relación con la autoevaluación de Heidegger.
[9] *Ibid.*, t. I, p. 657.

pensamiento de Heidegger. La cuestión insoslayable de cómo se comporta la serie historiográfica en la historia del mundo (por ejemplo, la caída del mundo grecorromano y la difusión fáctica, pero de ningún modo necesaria, del cristianismo) respecto de la historia del pensamiento (en la ciencia, la filosofía y la teología), y cómo se comportan ambas, en tanto historias que se pueden fechar de manera historiográfica, respecto de la historia ya sea del espíritu absoluto o del ser, permanece en Hegel y en Heidegger en la oscuridad, aunque ya sólo el constante discurso de la metafísica "griega" y "occidental" pone en cuestión una determinación no historiográfica de la "historia del ser en tanto metafísica" y de la "metafísica en tanto historia del ser".[10] Por cierto, Heidegger no "hace una liquidación" cuando habla de Occidente y del nihilismo europeo y echa de menos en el análisis de Nietzsche la "esencia" del nihilismo, la situación histórico-mundial; pero si algún pensador capital de nuestra época piensa con la mirada constantemente puesta en la situación histórico-mundial y su necesidad, y fundamenta a partir de esta "necesidad" la necesidad de su pensamiento, ése, entonces, no puede ser otro sino Heidegger. Por más oscura que permanezca la relación entre el discurso historiográfico y lo que sucede auténticamente, lo que resulta claro es lo negativo: que ambos deberían ser tan diferentes como el ente del ser, sin que se le impute a éste, a diferencia de a aquél, "eternidad", tal como sucede en Hegel respecto de la distinción entre el espíritu absoluto y el espíritu finito. La diferencia entre la construcción de la historia de Hegel y la de Heidegger, que también lleva su exposición de determinados pensadores, no consiste tanto en que Hegel comprenda la verdadera historia como una historia del espíritu absoluto y Heidegger como una historia del ser, sino en que Hegel comprende la entera historia de la metafísica todavía bajo el punto de vista del "progreso en la conciencia de la libertad", mientras que para Heidegger la misma historia es una decadencia progresiva y una única historia del nihilismo, pues el nihilismo ya habría comenzado

[10] *Ibid.*, t. II, caps. 8 y 9.

esencialmente (es decir, como un "permanecer fuera del ser") en los siglos precristianos entre los griegos. En relación con este permanecer fuera del ser, incluso la "falta" de Dios es secundaria.

> La esencia, según la historia del ser, de la indigencia de esta época se basa en la necesidad de la falta de necesidad. Más pavoroso que la falta de Dios, por ser más esenciante y más antiguo, es el destino del ser como el cual la verdad del ser rehúsa en medio del embate del ente y sólo del ente. Lo pavoroso de esta necesidad ausente-presente se vuelve inaccesible por el hecho de que todo lo real que afecta al hombre de esta época y lo arrastra consigo, el ente mismo, le es completamente familiar, pero, precisamente por ello, la verdad del ser no sólo no le es familiar, sino que, siempre que aparece "ser", lo despacha como el fantasma de la mera abstracción, con lo que no lo reconoce y lo rechaza como una nula nada. En lugar de pensar sin cesar en la histórica plenitud esencial de la palabra "ser" (como sustantivo y como verbo), sólo se oyen, abandonando toda remembranza, simples *palabras*, cuya mera resonancia es sentida con justicia como molesta.[11]

Pero en Hegel no permanece fuera lo esencial; por el contrario, lo absoluto se manifiesta sin resto en la historia del mundo y del espíritu finito. Otra diferencia respecto de Hegel consiste en que éste todavía estaba en condiciones de *expresar* aquello que denominaba lo absoluto con toda la riqueza de sus formas de manifestación, hasta la falta consciente de secreto –"Ya no hay más secreto en Dios", desde que se reveló–; mientras que Heidegger insiste constantemente en lo "oculto" y sólo hace misteriosas "señas" hacia un "ser", que a pesar de todos los esfuerzos[12] sigue siendo una palabra que ya no habla ni suena, y no brinda ninguna explicación iluminadora de la nietzscheana nueva interpretación del mundo a partir del entero carácter de la vida. Una última diferencia externa: Hegel pensaba aún desde la plenitud de la tradición occidental y ha conceptualizado con cla-

[11] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 396 [t. II, p. 321].
[12] *Ibid.*, t. II, p. 252.

ridad en tres obras inagotables (*Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la lógica* y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*) todo lo que pensó cabalmente; Heidegger piensa como un pensador de un tiempo indigente, para el que permanece oculta la verdad del ser, y *El ser y el tiempo* es aún hoy su auténtica y única "obra". Esta diferencia también puede explicar por qué Hegel no publicó él mismo sus lecciones sobre historia de la filosofía, sobre filosofía de la historia, sobre estética y sobre filosofía de la religión, y dejó estos vigorosos escritos póstumos a la posteridad, mientras que Heidegger no hace ninguna diferencia entre obra y lecciones, e incluso publica estas últimas. A esto corresponde que él se atenga también en Nietzsche, ante todo, a lo no culminado.

La primera impresión que recibe el lector de las lecciones sobre Nietzsche de Heidegger es que, en parte, se trata de Nietzsche y, en una parte no poco significativa, son excursos filosófico-históricos, o, si se quiere, "ontohistóricos"[13] sobre la historia de la metafísica: sobre Platón y Aristóteles, Descartes y Protágoras, Leibniz y Kant, así como también breves referencias a Hegel y Schelling; excursos que también podrían existir sin ninguna referencia a Nietzsche y que, en parte, también están incluidos en otras publicaciones. Y estas lecciones no serían lo que han sido en exposiciones orales si no comprendieran invectivas patéticas contra la época de la "consumada falta de sentido", su poder y maquinación técnicos mediante el "producir" y "representar", pensadas para producir un efecto en la audiencia. Así como se dijo una vez en otra lección que el destino de Occidente depende de cómo se traduzca e interprete la palabra griega para "ser", aquí se dice, en 1939,[14] que la pregunta "quién es el hombre" es "la tarea futura de Europa en este siglo y en el próximo" y que sólo encontrará respuesta por medio de la "configuración histórica determinante de pueblos singulares en lucha con otros pueblos".[15] Si uno

[13] *Ibid.*, t. I, p. 451.
[14] *Ibid.*, t. I, p. 361.
[15] Cf. *ibid.*, t. I, p. 579.

deja de lado tales anuncios y otros semejantes sobre la tarea futura de Europa y también la exigencia de una "custodia del ser", entonces queda como producto esencial de las lecciones una interpretación tan penetrante y sutil como violenta y robusta de textos seleccionados de Nietzsche, mientras que los excursos sobre la historia de la metafísica deberían mostrar el significado ontohistórico de estos textos. El mejor resumen sobre la cuestión fundamental de la íntima relación entre la doctrina del eterno retorno y la voluntad de poder se encuentra en el comienzo del segundo tomo.[16] Como a Heidegger no le interesa una comprensión historiográfica, sino una confrontación productiva con la "cosa" de la cual Nietzsche es sólo el título, no tiene ningún reparo en elevar a Nietzsche al rango de los más grandes metafísicos y aplanarlo, por medio de esta incorporación en la unitariamente construida historia de la única "metafísica", dentro del "olvido del ser" de toda la metafísica. La tarea de las lecciones se determina desde el comienzo a partir de la intención de comprender el pensamiento de Nietzsche como "la culminación de la metafísica occidental dentro de la historia del ser".

> El intento siguiente sólo puede pensarse y seguirse desde la experiencia básica de *El ser y el tiempo*. Ésta consiste en ser afectado de un modo siempre creciente, aunque también de un modo que en algunos puntos tal vez se vaya aclarando, por ese suceso único de que en la historia del pensamiento occidental se ha pensado ciertamente desde un comienzo el ser del ente, pero la verdad del ser en cuanto ser ha quedado, no obstante, sin pensarse, y no sólo se le rehúsa al pensar como experiencia posible sino que el pensar occidental, en cuanto metafísica, emboza propiamente, aunque no a sabiendas, el suceso de este rehusar.
>
> Por lo tanto, la siguiente interpretación de la metafísica de Nietzsche tiene que intentar ante todo, a partir de la citada experiencia fundamental, repensar el pensamiento de Nietzsche como metafísica, es decir, desde los rasgos fundamentales de la historia de la metafísica.[17]

[16] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, pp. 7-29.

[17] *Ibid.*, t. II, p. 260 [t. II, pp. 211 y 212].

De acuerdo con esto, en el experimento de Nietzsche de superar el nihilismo y disolver la meta-física precedente ("Cómo el 'mundo verdadero' se convirtió finalmente en fábula"), Heidegger ve de manera sumaria y apodíctica sólo una inversión y transvaloración de lo precedente, que nunca llega a ir más allá y liberarse, sino que siempre permanece aferrada a lo precedente.

> La antimetafísica y la inversión de la metafísica, pero también la defensa de la metafísica precedente, son un avatar único del dejar fuera del permanecer fuera del ser mismo que viene sucediendo desde hace tiempo.[18]

La voluntad de superación del nihilismo se confundiría a sí misma, ya que Nietzsche no habría experimentado ni conocido la *esencia* del nihilismo, es decir, la historia del permanecer fuera del ser. Pero Heidegger es demasiado inteligente para no conocer también los posibles reparos a su interpretación y tratarlos también, aunque sólo para retirarles el suelo.

> La meditación que ahora efectuamos hace surgir continuamente la sospecha de que suponemos que el pensar de Nietzsche en el fondo tendría que pensar el ser en cuanto tal y que, puesto que no lo hace, resultaría por eso insuficiente. Nada de esto se quiere decir.[19]

Pues lejos se estaría de la intención de difundir "una acaso más correcta representación" del pensamiento de Nietzsche. La distinción entre una representación correcta y una incorrecta se limita, para Heidegger, al mero "representar" y se vuelve indiferente si se trata de pensar más allá de lo correcto y tergiversado la "verdad", es decir, el desocultamiento del ser. Y como para Heidegger la pregunta por el ser, a diferencia de todo ente, es la única cuestión que merece ser preguntada y pensada, interroga el pensamiento de Nietzsche siempre sólo en re-

[18] *Ibid.*, t. II, p. 384 [t. II, p. 312].
[19] *Ibid.*, t. II, p. 336 [t. II, p. 274].

lación con ella. Sin embargo, precisamente de este modo se expresaría lo pensado por Nietzsche "en la suprema fidelidad de su pensamiento". Uno puede suponer que esta "suprema" fidelidad no es fidelidad en el sentido del normal discernimiento de los hombres. No es éste el lugar para discutir qué significan para Heidegger "ser", "verdad", "pensar" y, en consecuencia, el pensar de la verdad del ser; baste señalar que este pensamiento quiere expresar precisamente lo que el texto *no* dice pues le habría permanecido "oculto". A partir de este propósito conductor de expresar lo "tácito" y, por eso, de ir más allá del texto y agregar lo propio, surge en todo lo que Heidegger ha interpretado en cualquier ocasión tanto la profundidad como la violencia de su interpretación.

> En el texto siguiente, exposición e interpretación están tan entrelazadas que no será claro en todas partes y de inmediato qué se extrae de las palabras de Nietzsche y qué se añade. Toda interpretación, sin embargo, no sólo tiene que poder extraer del texto la cosa de que se trata, sino que, sin insistir en ello, inadvertidamente, tiene que poder agregar algo propio proveniente de *su* propia cosa. Este añadido es lo que el lego, midiéndolo respecto de lo que, sin interpretación, considera el contenido del texto, censura necesariamente como una intervención extraña y una arbitrariedad.[20]

Como un "lego" que desde hace décadas se ha ocupado continuamente de Nietzsche y para quien no podía ser una novedad que la doctrina del eterno retorno es central para toda la filosofía de Nietzsche,[21] vamos a tomar para caracterizar el arte interpretativo de Heidegger sólo unos cuantos pasajes, para colocar junto a su interpretación un signo de interrogación.

Heidegger cita de *La voluntad de poder* el pasaje no numerado anterior al número 135 (dicho sea de paso, es aquel pasaje que la seño-

[20] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, pp. 262 y 263 [t. II, p. 213].
[21] *Ibid.*, t. I, pp. 255 y ss.

ra Förster-Nietzsche prefería leer en voz alta a sus invitados, pues lo consideraba la quintaesencia del querer de Nietzsche).

> Toda la belleza y sublimidad que le hemos prestado a las cosas reales e imaginadas quiero reivindicarla como propiedad y producto del hombre: como su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como Dios, como amor, como poder: ¡oh, la real generosidad con la que ha obsequiado a las cosas, para él *empobrecerse* y sentirse miserable! Éste ha sido hasta ahora su mayor desprendimiento, que admirara y venerara y supiera ocultarse que era *él* quien había creado eso que admiraba.[22]

Nietzsche habla en este pasaje sólo de reivindicar todo lo que el hombre ha regalado "desprendido" a las cosas, en lugar de reclamarlas como su único producto: una exigencia de la entera ilustración, que no es original ni por el contenido ni por el estilo; ya había sido formulada de manera casi idéntica por el joven Hegel[23] y es un lugar común de toda la crítica de la religión del siglo XIX (Strauss, Feuerbach, Marx). Heidegger sostiene que este pasaje es uno de los más claros y, a su modo, más bellos, y le extrae lo tácito, a saber, la incondicionada voluntad de poder, que se instituye como dominio planetario, y el hombre de este dominio sería el superhombre en tanto señor "de la incondicionada ejecución del poder con todos los enteramente abiertos medios de poder de esta tierra". En esta interpretación se puede explicar el esquema general de la construcción ontohistórica de Heidegger: en el comienzo de la propia situación histórico-mundial, de la institución técnica del hombre,[24] la idea de Nietzsche de los futuros señores de la tierra es introducida en el "superhombre" y éste es rastreado hasta la autocerteza de Descartes, para darle una legitimación y procedencia ontohistóricas a la "época de la consumada falta de sentido". El modo sumario en que Heidegger habla de la historia

[22] *Ibid.*, t. II, p. 124 [t. II, pp. 105 y 106].
[23] Georg W. F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, pp. 225 y 71.
[24] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 20.

de la metafísica y especialmente de la metafísica *de la* Edad Moderna provoca la impresión de que todo el pensamiento precedente, desde Platón hasta Nietzsche inclusive, se habría movido en una sola dirección y de que el pensamiento de Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel y Schelling serían, si no idénticos, sí esencialmente el mismo, a saber, el pensamiento de la "subjetividad" olvidado del ser, que llegaría a su culminación en el "antropomorfismo" de Nietzsche. La "real generosidad" de la que habla Nietzsche en este pasaje se transforma así en la incondicionada voluntad de poder y apoderamiento. Lo que hablaría desde esta anotación sería el hombre moderno que se vuelve el centro incondicionado y la única medida del ente en su totalidad. "El fragmento citado atraviesa con pasos simples y seguros la posición metafísica fundamental de Nietzsche, y por ello, *si* habría de servir de prólogo, se lo tendría que haber puesto al comienzo de toda la obra capital."[25]

¿Se puede, realmente, extraer de un pasaje tan insignificante la "posición fundamental" de la metafísica de Nietzsche? ¿Y consiste esa metafísica en la búsqueda de lo verdadero y real en la "humanización incondicionada" de todo el ente y en la "promoción del hombre, más que ninguna metafísica anterior, a la única e incondicionada medida de todas las cosas"? ¿Piensa Nietzsche acaso como Max Stirner? ¿No busca él más bien, en *Así habló Zaratustra*, el "mar" del ser en el que podría "ahogarse" su alma, y el "cielo Inocencia" hacia el que, más que cualquier otra cosa, desea volar, con una "voluntad solar" y hacia una "bienaventuranza involuntaria"? ¿Y por qué Zaratustra pregunta al "manantial de la eternidad" en que son bautizadas todas las cosas, en la solemne hora del mediodía, cuando vio el eterno retorno –esta "concepción sobrehumana del mundo"–, "cuándo beberás nuevamente mi alma"?" ¿No es la posición fundamental de Nietzsche también la contraria de la del "antropomorfismo", a saber, el único gran intento en el siglo XIX de restablecer el lazo entre

[25] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II p. 126 [t. II, p. 107].

la excentricidad de la existencia moderna ("Desde Copérnico, el hombre rueda fuera del centro hacia X") y la totalidad del ente? ¿Cómo se podría entender, de otro modo, que ya el primer discurso de Zaratustra hable de "tres transformaciones", de las cuales la última y más difícil consiste en que el hombre se libere también de su voluntad, para volverse "niño", que crea jugando y es un nuevo comienzo por medio del cual "el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo"? Pero de esta tercera transformación, que es la meta de todo el camino del pensamiento de Nietzsche y a la que corresponde la "inocencia del devenir" en la voluntad de poder, no habla en absoluto el *Nietzsche* de Heidegger. En lugar de eso, Nietzsche debe encargarse de ilustrar la culminación de la historia de la metafísica como una historia de la subjetividad y el antropomorfismo.

En consecuencia, también la crítica de Nietzsche a Descartes es privada, tanto como resulta posible, de su arista crítica,[26] con el sorpresivo resultado de que Descartes celebra el "triunfo supremo" en la doctrina de Nietzsche del superhombre "en tanto doctrina de la primacía incondicional del hombre",[27] ya que la metafísica moderna llegaría a su culminación en ella.

> La doctrina nietzscheana que convierte todo lo que es y tal como es en "propiedad y producto del hombre" no hace más que llevar a cabo el despliegue extremo de la doctrina de Descartes por la que toda verdad se funda retrocediendo a la certeza de sí del sujeto humano.[28]

¿Y dónde fundó Descartes toda verdad sobre la autocerteza del sujeto? Schelling era todavía de la opinión de que el "resto de auténtica filosofía" en las *Meditaciones* de Descartes era su prueba de Dios, es decir, la fundamentación de toda verdad, incluidas las matemáticas, a partir de la verdad de Dios, que no engaña al hombre.

[26] *Ibid.*, t. II, pp. 173 y ss.; cf. pp. 149 y 150.
[27] *Ibid.*, t. II, p. 62.
[28] *Ibid.*, t. II, p. 129 [t. II, p. 109].

El superhombre del que habla Zaratustra no es nada más "que el supremo sujeto de la subjetividad consumada, el mero ejercicio del poder de la voluntad de poder"[29] –una especie de *homo faber* y *manager* a la máxima potencia–; es el hombre que se ha "superado", de modo tal que, como en el alma de Zaratustra, "todas las cosas tienen su fluir y refluir" y, por eso, se encuentra en armonía con la totalidad del mundo vivo.

Nietzsche denomina "mundo" a la totalidad del ente, y habla del "entero carácter de la vida", cuya vitalidad creadora se revela, ante todo, en la capacidad de engendrar; el Dios que da nombre a esta totalidad viva se llama Dioniso, del que Heidegger sólo dice que también él debería ser pensado desde la voluntad de poder y el eterno retorno. Pero si la "voluntad" no es originariamente una voluntad de poder en el sentido del apoderamiento técnico y la mera maquinación, sino voluntad de engendrar y capacidad de engendrar, entonces se debería comprender, por el contrario, también la voluntad de poder y la voluntad del eterno retorno a partir del entero carácter de la vida personificado. Así lo entendió Nietzsche al hablar de los misterios dionisíacos.

> ¿*Qué* es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida *eterna*, el eterno retorno de la vida; el futuro prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y el cambio; la vida *verdadera* como supervivencia colectiva mediante el engendramiento, mediante los misterios de la sexualidad. Por eso, el símbolo *sexual* era para los griegos el símbolo venerable en sí, la auténtica profundidad dentro de toda la piedad griega. Todas las particularidades en el acto del engendramiento, el embarazo, el nacimiento despertaban los más elevados y solemnes sentimientos. [...] Todo esto significa la palabra Dioniso: no conozco una simbólica más elevada que esta simbólica *griega*, la de las Dionisias. En ella, el más profundo instinto de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida, es sentido religiosamente; el camino mismo hacia la vida, el engendramiento, es sentido como el ca-

[29] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 304.

mino *sagrado*... Recién el cristianismo, basado en el resentimiento *contra* la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: ha arrojado excrementos sobre el inicio, sobre el presupuesto de nuestra vida.[30]

La voluntad vital del eterno retorno de lo mismo, es decir, de la vida "igualmente poderosa" en todo y cada instante, cumple de hecho lo que Heidegger denomina, en su interpretación de la voluntad de poder y del eterno retorno,[31] un volver consistente lo presente; pero en Nietzsche, esta voluntad lo cumple no en el sentido crítico de un mero "aseguramiento de la existencia consistente", sino en el sentido de una eternidad que es tan poco una "transitoriedad detenida" como el "ser" una vida que engendra vitalmente. Quien ve, como Heidegger, en la vitalidad de todo el ente sólo un "ente entre otros" confunde la idea de Nietzsche de la vida.

Cuando Heidegger habla del "presunto biologismo" de Nietzsche[32] y limita la discusión de la idea de la vida de Nietzsche al hombre,[33] entonces se pierde precisamente aquello que el propio Nietzsche coloca en el centro y en primer plano. El biologismo de Nietzsche nunca es, ni siquiera en sus formas más groseras, un presunto biologismo, sino constantemente una mirada esencial hacia la vida humana y extrahumana, cuya vitalidad caracteriza la totalidad del mundo dionisíaco,[34] y sólo donde Zaratustra encontró "vitalidad" encontró también "voluntad de poder".[35] Sin la relación con la idea nietzscheana de la vida, el discurso del eterno retorno y la voluntad de poder, así como el discurso del tasar, de los valores, y de las perspectivas, no tie-

[30] Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, "Lo que debo a los antiguos", § 4 [ed. esp.: Madrid, Alianza, 1997]; cf. *Wille zur Macht*, § 1051 [trad. esp.: *La voluntad de poder* (no hay versión completa en español equivalente a la edición alemana de esta obra)].

[31] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 19.

[32] *Ibid.*, t. I, pp. 517 y ss.

[33] *Ibid.*, t. I, p. 574.

[34] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 1067.

[35] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, p. 167 [trad. esp.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1998].

ne suelo ni fundamento. Para Nietzsche, lo relevante no era *El ser y el tiempo*, sino vida y eternidad, con cuya invocación cierra la tercera y la cuarta partes de *Así habló Zaratustra*. El quererse-a-sí-mismo no es una voluntad abstracta, sino que el mundo vivo se vuelve a querer eternamente a sí mismo, incluidos sus respectivos hombres y Dios, que le da a este mundo el nombre de un dios dionisíaco, en oposición al Dios supramundano y sobrenatural del Antiguo y Nuevo Testamento, que también es esencialmente voluntad, pero llena de metas y fines. La estructura y la problemática de la doctrina del eterno retorno y su relación con la voluntad de poder no se dejan explicar con sentido, si uno deja de lado –bajo el presupuesto de una metafísica historia del ser– el hecho de que el lugar determinante de todas las doctrinas de Nietzsche es caracterizado con la palabra "vida", que, por su parte, refiere a una *physis* engendrante-aniquiladora que todo lo soporta y domina.

Dentro de la "ley originaria" del eterno retorno de la vida de igual poder e índole en todo lo vivo, se distingue el entero carácter de la vida según parámetros como opulencia de vida o pobreza de vida, fortaleza o debilidad, elevación y decadencia. Nietzsche reflexionó ontológicamente tan poco sobre la diferencia entre ser y ente, como tematizó continuamente la diferencia dentro de todo el ser vivo, sin cuya vitalidad no habría ningún ser, desde *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia "para la vida"* hasta las anotaciones de la *La voluntad de poder*. Nietzsche caracteriza la distinción de la única vida en todo igualmente poderosa según la elevación y la decadencia como su "distinción fundamental", a partir de la cual debería ser también interpretada la distinción aparentemente más abarcadora entre "ser" y "devenir". En un pasaje magistral del primer capítulo de *Ecce homo* ("Por qué soy tan sabio"), él se denomina el "maestro *par excellence*" por esta distinción, y no se le podrá disputar que su más propia maestría la tiene en la interpretación diferenciada de signos de la elevación y de la decadencia –en filosofía y religión, en moral y política, en ciencia y arte, en literatura y música–. La formación y la inversión de perspectivas para la elevación y la decadencia: "desde la

óptica del enfermo, elevar la vista hacia conceptos y valores *más sanos*, y luego, a la inversa, desde la plenitud y la autocerteza de la vida *rica*, bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence*"; éste fue su "más largo ejercicio", su "auténtica experiencia" y también la "primera razón" por la cual le fue posible llevar a cabo una transvaloración de los valores; pues la transvaloración presupone, en cada caso, que uno es capaz de distinguir, dentro del entero carácter de la vida, lo que es pleno de vida de lo que es pobre de vida, lo logrado de lo malogrado y lo bueno de lo malo. Pero una transvaloración según parámetros de esta distinción capital es también, ante todo, la inversión de la voluntad para la nada en el querer del eterno retorno.

Pero si la distinción capital es una tal distinción dentro de la vida que se conserva y se potencia, que crece y vuelve a decrecer, entonces el nihilismo no puede surgir *originariamente* de la "muerte de Dios", es decir, del hecho de que la creencia en él ya no sea más creíble. Creencia o falta de creencia, vistas desde esta última perspectiva del punto de vista de Nietzsche, no son ningún tipo de forma de comportamiento fundamentada en sí misma por parte del hombre creyente o no creyente, sino –como todo comportamiento consciente y también toda interpretación del mundo–, signo o síntoma de algo más originario y oculto: para interpretar el desarrollo o la decadencia de la fuerza vital. Pertenece a la "entera concepción" de Nietzsche[36] que el nihilismo tampoco sea un acontecimiento histórico único –y que el "instante de su superación sea sólo un instante de "decisión"–, sino una siempre retornante forma de manifestación, en la naturaleza y en la historia, de la vida inagotable –de igual poder e índole–, que se reconstituye aniquilando. Movimientos nihilistas han existido siempre, y los signos de disolución y decadencia corresponden conjuntamente a los períodos de transición hacia nuevas condiciones de existencia.

De todo esto, nada se menciona en el *Nietzsche* de Heidegger; sin embargo, los tres conceptos conductores –eterno retorno, volun-

[36] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 112.

tad de poder y transvaloración de todos los valores–[37] deben ser comprendidos sólo sobre el trasfondo de la vitalidad de la vida del mundo. Pues lo que Nietzsche transvaloró con su doctrina del eterno retorno y la voluntad de poder no es sino la norma del cristianismo para la comprensión de la vida del hombre y del mundo. Cuando Nietzsche escribió el prólogo a *El crepúsculo de los ídolos*, lo fechó el "30 de septiembre de 1888, el día en que se terminó el primer libro de la *Transvaloración de todos los valores*". Pero él pensaba publicar *El Anticristo* como primer libro de la *Transvaloración*. La transvaloración, y junto con ella todo el discurso de los valores, no es comprensible si no se la relaciona con la posición fundamental de Nietzsche respecto del cristianismo. No basta tampoco con señalar, respecto del ateísmo de Nietzsche, que no es un ordinario librepensamiento y que Nietzsche no era ateo como aquellos que nunca preguntaron por Dios; pues si hay algo inequívoco en las expresiones multívocas de Nietzsche, es el hecho de que él quería causar "una suerte de crisis y decisión final respecto del problema del ateísmo".

Heidegger elige como lema del primer capítulo de sus lecciones la siguiente frase de *El Anticristo*: "¡Casi dos mil años y ni un solo nuevo dios!". La "falta de Dios" debería, por tanto, tener algo que ver con el "permanecer fuera del ser y la ocultación del ser con el *Deus absconditus*"; en un pasaje,[38] Heidegger habla incluso del "Dios del ser", con lo cual permanece abierto si el "de" es un genitivo objetivo o subjetivo o ambas cosas. ¿Pero cómo podría uno siquiera preguntar por un nuevo Dios si uno no está convencido con Nietzsche de que el antiguo Dios cristiano está muerto? Y por otra parte, ¿cómo se debería comprender, desde la historia de la filosofía, o si se quiere, desde la historia del ser, la historia de la metafísica "occidental" que llega a su fin, sin considerar los hechos historiográficos de que la fe cristiana no permaneció limitada a una secta, sino que se extendió en el Imperio Romano y que hay un Occidente europeo, y, en

[37] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. I, pp. 25 y 26.
[38] *Ibid*., t. II, p. 29.

consecuencia, también una filosofía occidental, recién desde el cristianismo? El inicio griego no ha determinado sólo la filosofía occidental de la Edad Moderna, que está condicionada cristiano-teológicamente en todos sus conceptos, desde la prueba de Dios de Descartes hasta la filosofía de la religión de Hegel y hasta el anticristianismo de Nietzsche. Si todas las épocas de la verdad están destinadas históricamente por el ser mismo, entonces también la verdad cristianamente entendida debe ser un necesario destino del ser dentro de la historia del ser. Ya sea de modo necesario o accidental o ambas cosas a la vez, lo cierto es que el cristianismo es también la razón de que se llegara a la "primacía incondicionada del hombre", que Heidegger toma como hilo conductor de su crítica de la historia moderna de la metafísica, que se completaría en Nietzsche. Recién la doctrina cristiana, según la cual sólo el hombre es, entre todas las criaturas, a imagen y semejanza de Dios, ha hecho posible esta absoluta posición singular del hombre en la totalidad del ente. Uno puede dudar de que el Zaratustra de Nietzsche sea el "vencedor de Dios y de la nada", pero debe admitir que fue el único pensador que se atrevió ha llamar al cristianismo una mentira de dos mil años y a pensar hasta el fin la historia "del más largo error". La "historia del ser" respecto de la cual Heidegger mide el pensamiento de Nietzsche es –vista desde Nietzsche– aún un "transmundo" o meta-física, para la cual el "canto del gallo del positivismo" (*El crepúsculo de los ídolos*, "Cómo el 'mundo verdadero' se convirtió finalmente en fábula") permaneció desoído y para la cual no ha regresado aún el *bon sens*.

LA POSICIÓN DE DILTHEY Y DE HEIDEGGER RESPECTO DE LA METAFÍSICA

1966

LA ELABORACIÓN de la filosofía del espíritu histórico de Hegel tuvo un significado decisivo para los estudios de Dilthey sobre la estructura del mundo histórico que sella el fin de las construcciones metafísicas. Gracias a su historia de la juventud de Hegel (1905) y sus trabajos historiográficos sistemáticos, Dilthey ha logrado, más que todos los otros neohegelianos juntos, hacer productiva para el presente la forma histórica de pensar de Hegel. Su confrontación con éste se remonta a la década de 1860 y se extiende hasta los últimos años de su investigadora vida.

La norma crítica para la distinción de Dilthey entre lo vigente y lo caduco en la filosofía de Hegel es la historicidad, tal como ya lo había sido para Rudolf Haym. Para él, el contrasentido en la filosofía de Hegel es la antítesis entre la conciencia historiográfica de la relatividad de toda realidad histórica y la pretensión metafísica del sistema. La forma cerrada del sistema absoluto sería inconciliable con el "gran pensamiento, pleno de futuro, del desarrollo" y con los hechos en los que éste se basa. "¡Cómo puede sostenerse esta pretensión en medio de un inconmensurable sistema de mundos, en medio de la diversidad de los desarrollos, en medio del futuro ilimitado que se encuentra oculto en el seno de este universo que avanza hacia formaciones siempre nuevas!"

La construcción final de la naturaleza y del espíritu en la forma lógica de la conclusión presupone un mundo que ya no es más el nuestro. La "necedad" de una tal pretensión es, para Dilthey, indudable, pues su representación de la "realidad" se mide con el pará-

metro de los hechos de las ciencias positivas y no, como en Hegel, con el concepto filosófico. "Por todos los escritos de Hegel se extiende la vana disputa contra las ciencias de la naturaleza, del hombre y de la historia." Como consecuencia de esta diferencia fundamental en la apreciación de la ciencia y la realidad, surge –según Dilthey– la contradicción en Hegel entre el empeño de comprender históricamente la totalidad del mundo espiritual "desde sí mismo" y el principio del espíritu absoluto. Hegel atribuye al mundo histórico "real" de la vida humana un reino ideal de determinaciones "lógicas", que, en tanto intemporales, son incapaces de explicar un desarrollo real en el espacio y en el tiempo. Como lo que permanece de la metafísica de Hegel, continúan vigentes sólo las "intenciones históricas", luego de que se les ha retirado su fundamento metafísico-teológico, que sería precisamente la parte finita del sistema. El significado duradero de Hegel se basaría en el hecho de que él habría enseñado a comprender históricamente la esencia de cada una de las manifestaciones de la vida.

En su lección inaugural de 1867 en Basilea, Dilthey ya había declarado que se encontraba frente a las "ruinas" de la filosofía, es decir, frente a la destrucción de todos los grandes sistemas metafísicos que se proponían explicar la totalidad del ser a partir de un principio absoluto, tal como lo hacían los sistemas del idealismo alemán. Veinte años después, en 1887,[1] en su lección inaugural ante la Academia de Ciencias de Berlín, expone nuevamente por qué los sistemas de la metafísica están destruidos y por qué la tarea sería fundar

[1] El 30 de noviembre de 1867, Jacob Burckhardt escribió a Antón Springer: "Nuestro querido colega Dilthey debería (así lo esperamos) pasar algunos de sus mejores años en nuestra universidad; pero debemos confesarnos que no estaremos en condiciones de asirlo para siempre. Ahora parece, sin embargo, que habrá de abandonarnos demasiado pronto. Yo sólo puedo confirmarle en general lo que usted ya sabe de él: su éxito entre los estudiantes ha sido raudamente decisivo; una fuerza ardiente brota de él, tal como se revela en seguida en el diálogo con él. No habla sólo con ingenio, sino que sus pensamientos sobre el mundo, la historia, la literatura y el arte brillan –eso se siente– desde un centro luminoso".

nuevamente la filosofía, en relación con los resultados de la ciencia, sobre la experiencia de la realidad. Como pensamiento crítico fundamental de su filosofía, él señala el hecho de que hasta el momento nunca se habría puesto la total y entera experiencia como fundamento para el filosofar.

En esta tendencia hacia una "experiencia" comprendida empíricamente de una "realidad" comprendida científicamente, Dilthey sabe que coincide con su época, de cuya comprensión debería surgir –según él– la palabra filosófica correcta. Sin embargo, la característica fundamental de la época que determina la generación actual y que da la impronta a su filosofía es el *"carácter mundano de sus intereses"*. En este sentido específicamente irreligioso y antimetafísico, Dilthey se refiere al sentido de realidad de las ciencias que dominaron durante la época de expansión de la Ilustración, ante todo, de las ciencias exactas y naturales, pero también de las ciencias de la realidad social e histórica, que surgieron siguiendo el modelo de aquéllas.

> Queremos ir hasta los cimientos de todo y no dejarnos engañar más. ¡*Avancen* por la vida *enteramente con este sentido de realidad,* este carácter mundano de nuestro interés, *este dominio de la ciencia!* Han conformado el *espíritu de los siglos precedentes* y, aunque el nuevo siglo se halle muy escondido ante nosotros, esta característica seguirá siendo también la suya. Esta tierra tiene que llegar a ser alguna vez el escenario del libre comercio que se rige por el pensamiento, y ninguna represión impedirá algo al respecto.

> Lo que necesitamos es que el conjunto de los empeños humanos sea elevado a conciencia plena. En oposición a esto, las vanas posibilidades de las concepciones metafísicas se muestran, en la anarquía de su disputa, como sabiduría de cátedra. Estos esplendorosos cuentos de hadas pueden excitar a los jóvenes, pero yo les advierto que se vendrán abajo antes de la seriedad y el trabajo de su vida posterior; luego quedará de la embriaguez filosófica de sus años universitarios sólo una resaca filosófica.

Pero si el presente se pregunta en qué consiste la última meta y el sentido del *Dasein* humano, entonces se muestra la profunda contradicción que atraviesa nuestra civilización científica:

> *Precisamente* hoy, rodeado del rápido progreso de las ciencias, nos encontramos frente a estas preguntas *más perplejos* que en cualquier *época anterior.* Pues las ciencias positivas han disuelto progresivamente los presupuestos en que se basaban la fe religiosa y las convicciones filosóficas de los siglos precedentes. La comparación histórica exhibe la relatividad de todas las convicciones históricas. Todas ellas están condicionadas por el clima, la raza y las circunstancias. A menudo han aparecido en la historia tales épocas en que fueron cuestionados todos los presupuestos establecidos del valor de la vida y de las metas de la actividad. [...] Pero si comparamos esos tiempos con el nuestro, vemos que en cada época sucesiva el escepticismo se ha vuelto más fundamental; la *anarquía del pensar* se extiende en nuestro tiempo a cada vez *más presupuestos* de nuestro pensar y actuar. Precisamente *nuestra inspección* de toda la tierra nos muestra la relatividad de las respuestas [...] con más claridad que la que vio cualquier otro período anterior. [...] A partir de esta disonancia de la soberanía del pensamiento científico y de la perplejidad del espíritu respecto de sí mismo y de su significación en el universo surge la última y más propia característica en el espíritu de la época actual y su filosofía. El sombrío orgullo y el pesimismo de un Byron, un Leopardi o un Nietzsche presupone el señorío del espíritu científico sobre la tierra. Sin embargo, en ellos se vuelve vigente al mismo tiempo el vacío de la conciencia, pues todos los parámetros han sido anulados, todo lo establecido se ha vuelto vacilante, una exagerada libertad de las hipótesis, el juego con posibilidades ilimitadas, permiten que el espíritu goce de su soberanía y le proporcionan a la vez el dolor de su vacuidad. Este dolor del vacío, esta conciencia de la anarquía en todas las convicciones más profundas, esta inseguridad sobre los valores y las metas de la vida producen los más diversos intentos en la poesía y la literatura de responder a las preguntas por el valor y la meta de nuestra existencia.

Para Dilthey sólo estaba claro que lo insatisfactorio de esta situación no podía ser solucionado mediante una metafísica de índole tradicional; por el contrario, el vigor de la nueva filosofía de la vida histó-

rica consiste para él en que esta filosofía renuncia, sin prejuicios metafísicos y religiosos, a responder a sus preguntas por medio de algo último "incondicionado", algo absoluto. El discurso siempre recurrente de los presupuestos "metafísicos" *y* "religiosos" en su relación esencial no es tratado por Dilthey *per se*, sino que es comprendido como una unidad fundada en la esencia de la metafísica tradicional, es decir, como onto-teo-lógica. Por eso, el fin de la metafísica significa a la vez también el fin de sus presupuestos religiosos y teológicos: la metafísica muere porque estos presupuestos ya han perdido vigencia.

Heidegger ha recibido los primeros impulsos de su pensamiento histórico de Dilthey; *El ser y el tiempo* pretendía servir a la obra de Dilthey. A eso se debe que *El ser y el tiempo* finalice con una crítica a la relación exterior entre "espíritu" y "tiempo" en Hegel. Pues el espíritu no sería un espíritu divino eternamente presente, que cae posteriormente en el tiempo de la historia, sino que existiría de manera originariamente temporaria en tanto finito e histórico.

A diferencia de Dilthey, Heidegger no se orienta hacia el *factum* de las ciencias del espíritu históricas, sino hacia la facticidad del *Dasein* humano, cuya "esencia" consistiría en *que* es y tiene que ser. También la pregunta más originaria y más profunda de la metafísica estaría orientada al ente en su totalidad: "¿Por qué hay ente y no más bien la nada?". La tendencia positivista de la filosofía de Dilthey hacia la "realidad" total y completa corresponde en *El ser y el tiempo* al punto de partida de la "facticidad histórica", tal como se llamaba el título original de la lección sobre el tema de *El ser y el tiempo*. El fundamento de la ontología universal es la ontología fundamental en tanto "analítica del *Dasein*", que tiene que asumirse y proyectarse a sí mismo a partir de su propio estar-arrojado en su "ahí" y al que, en su ser, le va este ser mismo. También Heidegger renunció a algo absoluto,[2]

[2] Sin embargo, a esta renuncia precede el anhelo. "Buscamos por doquier lo absoluto y siempre encontramos sólo cosas" es el lema, tomado de Novalis, del trabajo de habilitación de Heidegger; cf. Karl Löwith, "Heidegger, pensador de un tiempo indigente", en este volumen (pp. 155-287).

al concentrar la extendida relatividad de las configuraciones objetivas del espíritu histórico, propia de Dilthey, en la finitud de la existencia histórica en cada caso propia, y excluyó así la pregunta, contenida en toda ontología o metafísica tradicional, por el ser *supremo* y *eterno* y por una verdad eterna que corresponda a este ser. El análisis del *Dasein* existente en tanto ser-en-el-mundo y del ser-a-la-mano de las cosas útiles (del "instrumento") tiene incluso una cercanía inequívoca respecto del pragmatismo y de su intención antimetafísica. Recién en el texto sobre *La cosa* se retracta y se modifica esencialmente el análisis de la cosa útil, así como se modifican el tono, el lenguaje y el sentido de los conceptos existenciarios después de *El ser y el tiempo.*[3]

La facticidad histórica y los fenómenos de la existencia propios de esta facticidad (conciencia moral, muerte, culpa, cura, angustia) pierden peso luego de la vuelta, siempre y cuando sigan teniendo algún significado. El significado de la existenciaria "analítica del *Dasein*" retrocede en la misma medida en que se pone en primer plano la pregunta por la "esencia" de la verdad del *ser.* El *Dasein* en cada caso propio se vuelve el "ahí", es decir, la localidad del ser, que esencia y reina y "acontece" el *Dasein* del hombre, sin ser él mismo algo realmente óntico entre otros entes. El motivo originario de *El ser y el tiempo*, la facticidad histórica contemporánea, aparece todavía sólo en el sentido verbal de la pregunta por la esencia, es decir, en el hecho de que el ser no sea una sustancia eterna y suprema, sino que se presenta y se ausenta, se despeja y se desvela históricamente, así como se oculta y retira, y precisamente en tanto se desvela en el ente. Así, la "esencia" de la técnica, por ejemplo, ya no sería lo que hoy se expande, en tanto capacidad y conocimiento técnicos reales, en todo el mundo, sino un destino del ser oculto y reinante en todo lo producido por medio de la técnica. Del mismo modo, la esencia del lenguaje ya no sería la comunicación oral de hombre a hom-

[3] Cf. el primer apartado de "Heidegger, pensador de un tiempo indigente" en este volumen (pp. 155-201).

bre, sino el lenguaje mismo en tanto la "casa del ser". La pregunta de Heidegger por el ser y así también por la nada (en el ente) es, para él, la única cosa digna de ser pensada, lo *unum necessarium* y, por eso, esencialmente distinta de la posición de Dilthey respecto de la "realidad", que el pensamiento de Heidegger, en tanto pauta y meta de la meditación, supera de antemano. Por eso él constata, no como Dilthey, el *fin* de la metafísica, para continuar a partir de ella hacia la experiencia de la realidad, sino que exige, en relación con el ser y su destino, la *superación* de la metafísica, y precisamente porque ella *no* sería cosa del pasado. Como él considera toda la metafísica precedente como precursora de las ciencias y de la técnica científica, la metafísica llega recién ahora a su completo desarrollo, al dominio total y a la efectividad histórico-mundial. El destino del ser consistiría en que a la esencia del hombre le estaría negada desde antiguo una relación originaria con el ser. El permanecer fuera, propio de esta relación, y el olvido de este permanecer fuera determinaría desde lejos la moderna edad del mundo. El permanecer fuera del ser y la "falta de Dios", que se seguiría de lo primero, habría entregado al hombre, con exclusividad siempre creciente, al ente. Este abandono del ser y olvido del ser se establecerá más decididamente en el olvido y, por cierto, en la misma medida en que el hombre de la metafísica, en tanto *animal rationale* o también en tanto *homo faber* o animal de trabajo, sólo giraría en torno de sí mismo, sin pensar el ser.

Por lo tanto, según la concepción de Heidegger, la metafísica está tan lejos de llegar a su fin que, antes bien, recién ahora alcanza su dominio incondicionado en el ente, a saber, en la "configuración carente de verdad de lo real" y en sus objetos de mil modos diversos, que el hombre como sujeto representa y produce y considera de manera errada como cosas auténticas, aunque sólo son un "dispositivo". Con la llegada al dominio de la objetualización de todo lo presente mediante la voluntad que se quiere a sí misma, y que quiere exclusivamente poder, tendría lugar, como última consecuencia de la metafísica de la subjetividad, una desertificación de la tierra, y se

debería suponer que esta culminación de la metafísica habría de durar más que toda su historia precedente.[4] Pero este proceso, considerado ontohistóricamente, no es sólo una consecuencia de la industria y la técnica modernas, sino la decadencia de la verdad del ser que comienza con la consideración del ente como norma de lo que comprendemos como ser y realidad.

> La esencia ontohistórica de lo indigente de esta época se basa en la necesidad de la falta de necesidad. Más inquietante que la falta de Dios es –por ser más esencial y más antiguo– el destino del ser por el cual se niega la verdad del ser en medio de la afluencia del ente y sólo ente. Lo inquietante de esta necesidad ausente-presente se ocluye en el hecho de que todo lo real que concierne al hombre de esta época y lo arrastra consigo, el ente mismo, es enteramente familiar a él, pero no es familiar a la verdad del ser, con lo cual siempre que aparece "ser", éste lo desecha como el espectro de la mera abstracción, lo desconoce, y lo rechaza como la nula nada.

En relación con la diferencia olvidada entre ser y ente, Heidegger ve ante sí la siguiente perspectiva futura:

> Antes de que el ser pueda acontecer en su verdad inicial, tiene que ser destruido el ser en tanto la voluntad, el mundo debe ser forzado al derrumbe y la tierra a la desertificación y el hombre al mero trabajo. Sólo después de este ocaso acontece por largo tiempo la abrupta duración del comienzo. En el ocaso llega a su fin todo, es decir, el ente en la totalidad de la verdad de la metafísica. El ocaso ya ha acontecido. Las consecuencias de este acontecimiento son los sucesos de la historia universal en este siglo. Ellos sólo dan el curso final de lo que ya ha muerto. Su curso es ordenado en el sentido del último estadio de la metafísica de un modo histórico-técnico. Este ordenamiento es la última organización de lo que ha muerto en la apariencia de una realidad cuyo tejido actúa de un

[4] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, p. 71 [trad. esp.: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994]. Cf. la introducción a *Was ist Metaphysik?*, 5ª ed. [trad. esp.: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Fausto, 1992].

> modo irresistible, porque pretende poder pasar sin un desocultamiento de la *esencia del ser,* y ello tan decididamente que no necesita presentir nada de tal desocultamiento. A la humanidad de la metafísica le está negada la verdad todavía oculta del ser. El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que él mismo se desgarre y se aniquile en la nula nada.*

Para Heidegger, que está en camino hacia la superación de la metafísica, ésta es en todas sus configuraciones históricas una única pero quizá también necesaria fatalidad de Occidente y el presupuesto de su dominio planetario.

> El despliegue del dominio incondicionado de la metafísica no ha hecho más que empezar. Empieza cuando la metafísica afirma la inesencia que le es propia y abandona su esencia a ésta y la consolida en ella. La metafísica es fatalidad en el sentido estricto de esta palabra, en el único sentido al que aquí nos referimos, según el cual, como rasgo fundamental de la historia de Europa occidental, deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, *sin que* el ser del ente pueda jamás ser experimentado, interrogado y ensamblado en su verdad *como el pliegue* de ambos, a partir de la metafísica y por ésta. Pero esta fatalidad, que debe ser pensada desde el punto de vista de la historia del ser, es necesaria porque el ser mismo sólo puede despejar en su verdad la diferencia entre ser y ente que está resguardada en él, si esta diferencia misma acontece de un modo propio. Pero ¿cómo puede hacer esto sin que antes el ente no haya entrado en el extremo olvido del ser y sin que, al mismo tiempo, el ser no haya asumido su dominio incondicionado, metafísicamente incognoscible, como voluntad de voluntad, como voluntad que se hace valer desde el principio ante el ser por la preeminencia única del ente (de lo objetualmente real)? [...] Con el comienzo de la culminación de la metafísica comienza la preparación, desconocida y esencialmente inaccesible para la metafísica, de una primera aparición del pliegue de ser y ente. En este apa-

* Martin Heidegger, "Superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos,* trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. Hemos seguido esta traducción, aunque con variaciones. [N. del T.]

recer todavía se oculta el primer eco de la verdad del ser, una verdad que retiene en sí la preeminencia del ser en vistas al reino de éste.

Con la metafísica de Nietzsche de la voluntad que se quiere a sí misma, la filosofía ha recorrido el perímetro de su posibilidad esbozada. "Los señores de la tierra", dice Nietzsche, "remplazarán a Dios". El ahora incipiente nuevo orden de la tierra por parte del hombre no necesita ya de la filosofía, pues aquél ya se encuentra sobre los cimientos de ésta. Pero –según Heidegger– con este fin de la metafísica consumada no se habría llegado también al fin del pensamiento esencial, sino que se estaría en una fase de transición hacia un nuevo comienzo.[5] Pero si este camino no fuera recorrido, permanecería sólo el "vacío del abandono del ser, dentro del cual el consumo del ente para la actividad de la técnica, a la que también pertenece la cultura, es la única salida por la cual el hombre concentrado en sí mismo puede aún salvar la subjetividad llevándola a la ultrahumanidad. Subhumanidad y ultrahumanidad son lo mismo; se pertenecen mutuamente, tal como en el *animal rationale* metafísico lo 'bajo' de la animalidad y lo 'alto' de la *ratio* están acoplados indisolublemente en correspondencia". El mero ser vivo está separado por un "abismo" de nuestra esencia ex-sistente, y ésta se encuentra más cercana a la esencia de lo divino que lo ajeno del ser vivo. Por eso el hombre no puede ser pensado dentro del horizonte de la naturaleza como *animal rationale*.[6] Sólo un pensamiento a partir de la verdad del ser podría producir también un cambio en la esencia del hombre y transformar el *animal rationale* de la metafísica en un pastor y guardián del ser, y abrir así también un camino hacia lo salvo, lo sagrado y los dioses.

Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de

[5] Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. I, p. 67.

[6] Cf. Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, pp. 179 y ss.; Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, p. 30, nota 69.

> la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar y decir qué debe nombrar la palabra "dios". ¿O acaso no tenemos que empezar por comprender y escuchar cuidadosamente todas estas palabras para poder experimentar después como hombres, es decir, como seres existentes, una relación de dios con el hombre? ¿Y cómo podría el hombre de la actual historia universal preguntar seria y rigurosamente si el dios se acerca o se retira cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede formular esa pregunta? Pero ésta es la dimensión de lo sagrado, que permanece cerrada incluso como dimensión si lo abierto del ser no está despejado y, en su claro, no está próximo al hombre. Tal vez lo característico de esta edad del mundo sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo. Tal vez sea éste el único mal.[7]

Heidegger agrega que un tal pensamiento de la verdad del ser no habría decidido de ningún modo en favor del teísmo; sería tan poco teísta como ateo. A este rechazo le corresponde una observación realizada veinte años antes, en *El ser y el tiempo* (§ 62), sobre el análisis de la culpabilidad en el cual Heidegger cede al teólogo la tarea de encontrar en su análisis una fundamentación existenciario-ontológica del pecado original, que permanece fundamentalmente vedada a una "experimentación filosófica". El análisis existenciario de la culpabilidad no probaría nada ni *en favor* ni *en contra* de la posibilidad del pecado.[8]

La cuestión de en qué medida la superación de Heidegger de la metafísica piensa todavía de manera metafísica, es decir, ontoteológicamente, se soluciona con este ni-ni al teísmo y al ateísmo, aunque sólo de manera aparente. Pues si bien es cierto que él está muy lejos de pensar ontoteológicamente el ente en tanto tal y en general conjuntamente con un ente supremo y último, y de pensar el ente

[7] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, 1947, pp. 102 y 103.

[8] Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 1928, p. 98, nota 1: "Mediante la interpretación ontológica del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo no ha decidido ni positiva ni negativamente sobre un posible ser para Dios" [trad. esp.: "De la esencia del fundamento", en *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Ávila, 1965].

supremo como Dios, es decir, representado como *causa sui*,[9] también es verdad que, cuando piensa el "ser", todavía considera la pérdida de Dios y de lo divino. El tradicional, metafísico pensamiento de Dios no es rechazado por él por el hecho de que su "remembranza" del ser sea irreligiosa, sino porque este Dios de los filósofos o de la metafísica[10] no es nada divino. "A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni puede sacrificársele. Ante la *causa sui*, el hombre no puede arrodillarse por pudor ni puede hacer música y bailar ante este Dios." Por consiguiente, Heidegger tiene tan poco contra Dios que él, antes bien, prescinde de un Dios al que uno podría rezarle y sacrificársele.[11] La pregunta por el ser ya no se plantea de manera metafísica, pero tampoco carece de un motivo religioso; el preguntar en cuanto tal debería, antes bien, ser ya la "piedad del pensamiento". La "remembranza" del ser no es un mero recordar algo sino una devoción pensante. Precisamente porque Heidegger creció en la fe cristiana y experimentó la teología desde el "desarrollo de su procedencia", ahora prefiere "callar acerca de Dios en el ámbito del pensamiento".[12] "Sin esta procedencia teológica yo no hubiera llegado nunca al camino del pensamiento. Pero la procedencia permanece también futuro."[13] Aunque sólo sean unas pocas frases breves en las que se habla de lo salvo y lo sagrado, de los mortales e inmortales, del Dios y los dioses, alcanzan para dejar en claro que Heidegger realmente piensa el "ser" desde el "tiempo", a partir del nuestro y de su "indigencia", que consiste, según el Hölderlin de Heidegger, en una doble carencia: "en el ya-no-más de los dioses que han huido y en el aún-no del Dios venidero". El "pensamiento futuro" del advenimiento del ser no ha encontrado todavía, según las propias expresiones de Heidegger, la

[9] Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 58 [trad. esp.: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988]; *Was ist Metaphysik?*, 5ª ed., p. 18.

[10] Cf. Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*.

[11] Cf. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 5ª ed., pp. 44 y 45: "El sacrificio es la despedida del ente en el camino hacia la salvaguardia del favor del ser".

[12] Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 51.

[13] Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 96.

morada adecuada; pero por más que él esté todavía en camino, de algo parece estar seguro: la convicción de que su pensamiento interrogante por el ser en sentido enfático sería necesario y una suerte de "piedad". Esta piedad pensante que debería cambiar la necesidad del tiempo podría también ser la razón esencial de la muy dilatada influencia de Heidegger, a saber, sobre aquellos que ya no desean creer pero sí quieren ser religiosos.

El trasfondo criptoteológico de la pregunta por el ser, que ya se muestra en el hecho de que la "falta de Dios" y el "permanecer fuera que es propio del ser" se implican mutuamente de manera esencial, también se puede demostrar por medio de la pregunta con la que Heidegger cierra *¿Qué es metafísica?* y que él, en la posterior *Introducción a la metafísica*, caracteriza como la pregunta más amplia, más profunda y más originaria: "¿Por qué hay ente y no más bien la nada?". ¿Pero es esta pregunta realmente *la* pregunta de *la* metafísica? ¿O ella es sólo posible y pertinente sobre el trasfondo de la teología bíblica, según la cual el todo del ente es creación de Dios y no podría existir en sí, mientras que Dios, en tanto *ens increatum*, existe necesariamente? La existencia de una relación entre la pregunta de Heidegger y la respuesta sin pregunta que ofrece la Sagrada Escritura surge del heideggeriano cuestionamiento de esta respuesta en cuanto tal. La fe en una creación divina nunca puede responder a la pregunta filosófica, pues ésta, en tanto pregunta filosófica, no puede ser planteada en absoluto por la fe; quien cree en la creación no tiene ninguna relación con ella. En consecuencia, Heidegger no dice expresamente que quien la formula no sea creyente, pero sí subraya, mediante una referencia a San Pablo (I Cor. 1, 20), que esta pregunta, la más profunda de la filosofía, es una "necedad" para la fe y que en esta necedad consiste la filosofía. Una "filosofía cristiana" sería, por lo tanto, un hierro de madera. A esto se corresponde la exhortación de Heidegger a la fe cristiana a tomar en serio la palabra del apóstol y a tomar en serio "de acuerdo con él, la filosofía", a saber, como una necedad.[14] De todo

[14] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 5ª ed., p. 18.

esto se sigue que Heidegger, *dentro* de la tradición cristiana, piense *contra* ella, al formular esta pregunta, y no dentro de una tradición metafísica ininterrumpida que va desde "Anaximandro hasta Nietzsche"; pues en la filosofía griega, antes del cristianismo, nunca fue formulada la pregunta de por qué hay ente, pero sí la pregunta de si es mejor para el hombre ser o no ser.[15] Por otra parte, para el cristianismo, ya no se puede distinguir y separar entre filosofía y fe cristiana tan claramente como Heidegger exige invocando las palabras del apóstol. Desde que la teología cristiana acogió en su seno la filosofía neoplatónica y, posteriormente, la aristotélica, mientras que la metafísica desde Descartes hasta Hegel se movió en una constante traducción de la fe al lenguaje de la filosofía y en la confrontación con su origen teológico y es, por ello, ontoteología cristiana, no hay *un* concepto del ser que no tenga la impronta cristiana o esté cristianamente modificado. Quien hable de "naturaleza" en oposición a "espíritu", de "voluntad" y "libertad", de "historia" y "temporalidad", de "mismidad" y "ser ante los ojos" ya no piensa, al usar estas palabras, tal como lo hacían los griegos, sino en la senda de la tradición cristiana. También la presunta pregunta fundamental de la metafísica recién se hizo posible en el horizonte de la doctrina bíblica de la creación, que explica la existencia de cielo y tierra a partir de la resolución de una voluntad divina. No podría ser casualidad que hayan sido filósofos no anteriores sino posteriores al cristianismo (Leibniz, Schelling, Kierkegaard, Scheler, Heidegger) los que preguntaron: ¿por qué hay ente? Para poder preguntar esto, uno tiene que poder pensar la posibilidad de que todo lo que es también podría *no* ser, tal como supone la doctrina de la creación, en tanto supone anterior a todo el ente un Dios increado, que creó el mundo a partir de la nada. Una reminiscencia metafísica de esta idea teológica fundamental es, en *¿Qué es metafísica?* de Heidegger, la idea referida al hombre de que *ex nihilo omne ens qua ens fit*,[16] es de-

[15] Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1215b; cf. Platón, *Gorgias*, 511c.

[16] Encontramos una inversión igualmente premeditada de una idea bíblica en la contribución de 1931 sobre la esencia de la verdad: allí se dice en alusión a la ins-

cir, que el *Dasein* humano, para siquiera poder comportarse como ente en cuanto ente, debe poder mantenerse ante la nada, tal como sucede en la angustia. Pues sólo así podríamos llegar a la total "extrañeza" del ente, y sobre la base de tal extrañeza y admiración surgiría la pregunta de "por qué" (hay ente) como pregunta por el fundamento. Pero en tanto la pregunta de por qué hay ente y no más bien la nada incluye la suposición *de que todo ente también podría no ser*, no se pregunta sólo por un fundamento, sino que se concibe a la vez la *contingencia*. La radical contingencia del ente en su totalidad puede ser pensada en abstracto, pero no se deja experimentar; sólo se la puede experimentar en la angustia de que el ente en su totalidad se vuelva inquietante y caduco. Y también sólo se deja considerar en referencia a la idea de que hay un ente necesario, que existe esencialmente, y que además no podría no ser. Es decir, la idea de Dios en tanto *ens increatum* y *causa sui*. Incluso el ateísmo existencialista de Sartre no puede evitar, precisamente en tanto ateísmo, medir la nuda y absurda existencia inesencial con el parámetro de una *causa sui* que existe por esencia, al interrogar por el porqué sin poder responder.[17] A la existencia, en tanto contingencia, le falta la posibilidad de fundamentarse a sí misma, y el intento de darse un fundamento a sí misma debe fracasar necesariamente toda vez que se lo emprenda. Todo, dice Sartre, sucede como si el hombre sólo lograra realizar un *dieu manqué*. El reverso positivo de esta carencia es el postulado de la absoluta autorresponsabilidad de las humanas proyecciones de existencia.

Si Heidegger no se decide ni por una posición teísta ni, como Sartre, por una atea, y formula la pregunta por un fundamento supremo y último en tanto pregunta por el fundamento, y renuncia finalmente[18] a

---

cripción de la Universidad de Friburgo ("La verdad los hará libres"): "La libertad los realizará". Cf. Karl Löwith, "Heidegger, pensador de un tiempo indigente", incluido en este volumen (pp. 155-287).

[17] Cf. Karl Löwith, *Wissen, Glaube, Skepsis*, cap. IV.

[18] Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, [trad. esp.: *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2003].

toda fundamentación metafísica, entonces su pregunta por el porqué ya no puede tener el mismo sentido fundante que en el ateísmo existencial de Sartre. *¿Pero por qué se sigue todavía formulando la pregunta?* ¿Tiene acaso todavía una relación no consciente con la metafísica de la teología cristiana y su tradición?[19] Finalmente, no sólo la afirmación de "las verdades eternas" sino también la "pregunta más profunda" de la metafísica forma parte de "los restos de la teología cristiana que por mucho tiempo no fueron expulsados completamente de la problemática filosófica".[20]

A partir de una mirada retrospectiva sobre la caracterización de Dilthey de la época presente, resulta claro que el "vacío de la conciencia" y la anarquía de las convicciones de las que él habla –porque todos los parámetros establecidos han sido diluidos por la conciencia histórica– no pueden significar lo mismo que la doctrina del "vacío del abandono del ser" y de lo no-salvo en Heidegger, cuya caracterización de nuestra edad del mundo surge del período entre 1936 y 1946 y, por lo tanto, ya no, como el historicismo de Dilthey, del tiempo anterior a la Primera Guerra Mundial. Heidegger ya no cree, tal como aún podía Dilthey, en el conocimiento histórico, en las configuraciones objetivas del espíritu y en el progresivo conocimiento de la realidad por medio de la ciencia. Él piensa más radicalmente en tanto quiere socavar el fundamento y el suelo de la metafísica del que se nutren las raíces del árbol de la metafísica, cuyas ramas más externas son las ciencias. Su recurrente pregunta por el "ser" surge de la experiencia de que en el "actual instante del mundo" todo el ente está en conmoción. Según Heidegger, como consecuencia de esta conmoción, la falta de patria se torna cada vez más un "destino universal", y se basa en el abandono del ser por parte del ente. Para finalizar, en la *Carta sobre el humanismo*, que es una carta contra el

[19] Cf. la aguda discusión del problema no resuelto de la gracia en la pregunta de Heidegger por el ser en Klaus Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen*, 1964, pp. 142 y ss.

[20] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 44 c.

humanismo, se afirma, en referencia a Hegel, que el pensamiento futuro ya no es filosofía en el sentido original, es decir, metafísica, ya que pensaría más originariamente que toda la metafísica precedente, que siempre habría pensado sólo en el ser del *ente* o en la entidad, pero nunca en el *ser mismo*, en su diferencia *esencial* respecto de todo ente. Así como San Agustín, en un pasaje dramático de las *Confesiones*, interroga a todo el mundo si Dios se muestra en él en alguna parte, y del cielo y de la tierra, del mar y del aire, recibe la respuesta de que ellos no son Dios, así también dice Heidegger: "No importa dónde ni cuánto toda investigación busque el ente, no encontrará por ninguna parte el ser", sino sólo mero ente, "y nada más". La ciencia "positiva" es, precisamente en tanto positiva, "nihilista", pues no pensaría en el ser sino sólo en el ente. Pero el ser aparecería precisamente en el volverse nulo de todo ente. La ciencia pretendería no saber nada de esta nulidad y, con esto, quedaría obstruido para ella el camino hacia el ser.

El pensamiento futuro tampoco podría ser, tal como reclama Hegel, un ascenso al absoluto conocimiento de lo absoluto; antes bien, debería descender hacia la pobreza de su esencia precedente y reunir el lenguaje en el decir sencillo. En tanto el pensar verdadero dice la verdad del ser, renuncia a atenerse a cualquier ente. El pensar no supera la metafísica precedente, ascendiendo a alturas todavía más elevadas que las alcanzadas por ésta, sino al regresar hacia la proximidad de lo más próximo y renunciar a lo absoluto e incondicionado. Pero el descenso desde la cumbre hegeliana de la metafísica sería más difícil y más peligroso que el ascenso anterior hasta el lugar en que el hombre se habría extraviado, en tanto *animal rationale* y animal de trabajo, hacia la subjetividad, y éste sería el caso en la entera metafísica desde Anaximandro hasta Nietzsche inclusive.

La mejor prueba de que se está en el fin de una metafísica sin física es el intento de Heidegger de su superación. Pues también él se alimenta por completo de la destrucción de la historia de la metafísica precedente, que quiere superar y detrás de la cual quiere regresar, al formular la pregunta sin respuesta por el ser a diferencia de

todo ente.[21] Pero este ser tan invocado ya no es más el Dios de la metafísica, aunque sí un camino hacia lo divino y una instancia superior, *"el transcendens absoluto"*, en relación con el cual todo ente real es nulo. Heidegger presupone que ahora, en este instante histórico-mundial, todo el ente está en conmoción y que, por eso, hay que preguntar por el ser; pero él no determina este ser, tal como la cosmoteología griega, como lo inconmovible. Tan obvio como se ha vuelto para nosotros que, en el actual "instante del mundo", todo lo existente está en conmoción, así también es inadmisible que un pensamiento pretenda pensar la *totalidad* del ente, disolver el mundo en la historia universal, ¡como si nuestro mundo histórico, el mundo del hombre, ya fuera de por sí el universo! La totalidad perenne de lo que existe por naturaleza no puede ser conmovida por un instante histórico-mundial. Si –como dice Heidegger– el mundo sólo mundeara y rigiera allí donde caen los destinos esenciales de nuestra historia, entonces sólo se podría decir de nuestro propio mundo europeo lo que dijo Spengler hace cuarenta y siete años: es un mundo pasajero y por completo cambiante... en la totalidad perenne del universo, que probablemente no se entera de nuestras decisiones y necesidades históricas, y al que en nada puede afectar un satélite artificial de la Tierra, pues también él sólo puede moverse en torno a la Tierra siguiendo las leyes de este mundo físico. El mundo sobrevivirá nuestro "ser-en-el-mundo" ocasional e histórico.

El intento de Heidegger de superación de la metafísica desconoce que los impulsos productivos de todo el pensamiento actual hace ya cien años que no surgen de la filosofía, sino que se deben a los grandes descubrimientos científicos del siglo XIX. Luego de que la física moderna de Copérnico y Kepler hasta Galileo, Newton y Einstein revolucionara nuestra imagen del *mundo*, Darwin, Marx y Freud fueron quienes colocaron –biológica, sociológica y psicológicamente– al *hombre* en una perspectiva de la que no puede sustraerse nadie que todavía quiera decir, sobre el mundo y el hombre, algo con una jus-

[21] Cf. Arrigo Colombo, *Heidegger. Il ritorno dell'essere*, 1964, pp. 506 y ss.

tificación comprobable. La meditación filosófica sobre todo lo que es por naturaleza –es decir, el mundo– no puede correr sencillamente detrás del progreso de las ciencias, pero tampoco puede dejar de lado la ciencia sin quedar suspendida en el vacío. Se dice fácilmente y haría las cosas más fáciles que el pensamiento filosófico se mantuviera más allá de lo demostrable y refutable; pero si el ámbito del pensamiento esencial fuera más allá de todo lo demostrable y refutable, entonces la filosofía ya no tendría nada que ver ni con la verdad ni con la probabilidad, sino con afirmaciones incontrolables y suposiciones.[22]

La *physis* movida desde sí misma, que fue descubierta por los físicos griegos como el ser originario de todo lo que existe por naturaleza, se convirtió en la Edad Moderna en objeto de la ciencia natural matemática exacta, y emigró desde la metafísica, que desde Descartes hasta Kant era también física, a las ciencias exactas. Frente a ella y en su contra se independizaron, después del suceso de la *Ciencia Nueva* de Vico en el siglo XIX, las ciencias del espíritu históricas, y la filosofía se encuentra desde entonces entre estas dos cátedras, aunque en una facultad de filosofía. El movimiento que partió de Kant se ha orientado preferentemente a las ciencias naturales; el que partió de Hegel, a las ciencias del espíritu históricas. Si la filosofía ha de pensar otra vez realmente *la totalidad* del ente para justificar su pretensión, entonces no podrá aferrarse ni a una ni a otra ciencia específica. Para orientarse otra vez hacia lo verdadero y correcto, tal como ya lo exigió Schelling, tendría que vincularse con lo antiguo y antiquísimo y

[22] En la introducción a *Was ist Metaphysik?* (5ª ed., p. 13), Heidegger expresa con claridad digna de agradecimiento la suposición de su pensamiento que "sustenta todo". Cf. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 124 y 156 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica,* Barcelona, Gedisa, 1993]; cf. pp. 47, 101, 106, 120 y 129; *Holzwege*, pp. 337 y ss. [trad. esp.: *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998]; *Vorträge und Aufsätze*, pp. 41 y 49; *Was heißt Denken?*, pp. 114 y ss. [trad. esp.: *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1958]; *Identität und Differenz*, pp. 23 y ss.; *Der Satz vom Grund*, pp. 146 y 157; *Gelassenheit*, pp. 64 y ss.; *Unterwegs zur Sprache*, pp. 30, 155, 197, 254, 260 y 261.

lo que sobrevive a todo *–id quod substat–*, es decir, volver a la *naturaleza* de todas las cosas, pues sin la "historia de la naturaleza, el hombre permanece incluso para sí mismo como un enigma irresoluble".

> La antigua metafísica se declaró ya desde el nombre como una ciencia que venía después de la física y por consiguiente, en cierto sentido, se derivaba de la física,[23] no como [...] mera continuación de ésta, pero sí como incremento, tal como de lo bajo suele surgir algo más elevado. El vínculo conductor con esto le fue eliminado completamente a lo inferior por la filosofía reciente; al continuar las pretensiones en un mundo más elevado, ya no fue más metafísica sino hiperfísica; en lugar de arrojarse hacia lo sobrenatural, sólo decayó hacia lo no natural. [...] El derecho, por así decirlo, a las cosas más espirituales lo tiene primero aquel que ha conocido completa y exhaustivamene lo opuesto; como sólo puede llamarse libre a quien está conforme con lo necesario y conoce las condiciones bajo las cuales puede obrar; no desde arriba sino desde abajo marcha el camino de la ciencia vital. El árbol que toma sabia y vida de la tierra puede elevar su copa florida hasta el cielo; pero los pensamientos de ella que, ya desde el comienzo, intentan separarse de la naturaleza son plantas sin raíces, e incluso los más agudos se parecen a aquellas tiernas hebras que flotan durante el verano por los aires, igualmente incapaces de tocar el cielo como de llegar a la tierra por su propio peso.[24]

[23] "No espero que lleguemos en algún momento más lejos; sí, no veo por qué tendríamos que llegar más lejos. Metafísica significa *posfísica*; ella nunca debería abandonar la física, sino siempre acompañarla" (Herder, Gott. 2. Gespräch).

[24] Friedrich Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, ed. por Manfred Schröter, 1946, pp. 196, 197, 254 y 255 [trad. esp.: *Las edades del mundo*, Madrid, Akal, 2002].

LA CUESTIÓN DEL SER EN HEIDEGGER: LA NATURALEZA DEL HOMBRE Y EL MUNDO DE LA NATURALEZA

1969

Il y a deux choses dans un auteur.
Ce qu'ils ont d'imitable et cela fait leur influence.
Ce qu'ils ont d'inimitable et cela fait leur prix.
Ce qu'ils ont d'imitable les propage et tend à les abolir.
L'autre pertie les conserve.*

PAUL VALÉRY

PARA EL 80° ANIVERSARIO DE HEIDEGGER

LO PRIMERO que quiero expresar en esta ocasión única es mi agradecimiento personal por permitirme estar acá, a pesar de que no pertenezca a los discípulos que han continuado pensando en la dirección iniciada por usted. Si a pesar de eso me siento su discípulo, se debe, no a la positiva aceptación de su pregunta por el ser, sino a que usted fue el único maestro que me hizo saber lo que puede ofrecer una lección filosófica en cuanto a intensidad y concentración; a que usted me dio, en las turbulencias posteriores a la Primera Guerra Mundial, impulsos decisivos para la propia reflexión; a que usted planteó rigurosamente exigencias, estableció parámetros y abrió perspectivas, o –para decirlo con una de sus frases concisas–, a que usted demos-

* "Hay dos cosas en un autor. / Lo que es imitable y constituye su influencia. / Lo que es inimitable y constituye su valía. / Lo que es imitable lo propaga y tiende a hacerlo desaparecer. / La otra parte lo conserva." [N. del T.]

tró "diferencias": la diferencia entre aquello o aquel que es algo y aquello o aquel en que no hay nada. Quisiera permitirme darle la palabra sirviéndome de frases suyas de cartas que usted me escribió entre los años 1919 y 1929; estas cartas pertenecen a lo más valioso que poseo de mis tiempos de estudiante, y hoy quisiera agradecerle a usted expresamente por haber honrado al joven de 22 años con su amistad. Usted me escribió en 1925: "Uno debe estar contento hoy de estar afuera de lo que circula y no circula. Cuando las cosas envejecen tan rápido, allí debe faltar el suelo [...]. Y como la agudeza y la habilidad para escribir se han incrementado de manera extraordinaria [...], difícilmente se estará en condiciones de demostrar diferencias a los otros" (30 de junio de 1925). En lo que respecta a la valoración de su trabajo y a la posibilidad de su continuidad por parte de los discípulos, me he ceñido a lo que usted me escribió en 1924:

> La maldición de mi trabajo, que tengo la obligación de realizar, es que tiene que moverse dentro del círculo de la antigua filosofía y la teología, y debe hacerlo de manera crítica con una intención determinada respecto de minucias tales como las "categorías". Existe la creencia de que la crítica debería oponer a lo negado *algo semejante en cuanto al contenido*; y que el trabajo estaría destinado a la escuela, a marcar una dirección, a ser continuado y completado. El trabajo es limitadamente único y sólo puede ser llevado a cabo por mí: a partir de la singularidad de la constelación de las condiciones. (26 de marzo de 1924.)

Esta singularidad y su aislamiento de caminante solitario, sobre la que no me pudo confundir su gran influencia posterior, la percibí como su diferencia esencial respecto de Husserl, que pudo hacer escuela gracias a su idea de la filosofía como ciencia estricta, mientras que usted insistía siempre en el desarrollo de una autonomía propia y no esperó ni siquiera de *El ser y el tiempo* un efecto inmediato.

> Si alguien acompaña a *El ser y el tiempo*, me es enteramente indiferente. No esperé ni siquiera por un instante que mi trabajo produjera directamente y de la noche a la mañana impulsos reales. Debería entender mal

> lo que quiero si no supiera que todo tiene que pasar primero y durante largo tiempo por el parloteo. Que se convirtiera en moda y que el discurso comunicativo y aparentemente bien intencionado de los catedráticos fuera a ser tan exageradamente superficial [...], no lo hubiera soñado. Agradezco al destino por [...] estar hecho todavía de una madera a la que no pueden afectar tales rumores y murmullos. Si tuviera que colocar mi obra en esta empresa, me decidiría por el completo silencio, a pesar de todas las necesidades íntimas de crear. (3 de septiembre de 1929.)

"La juventud –me escribía usted en la misma carta– no quiere saber nada de sectas y agradece cuando la llevan más allá de todas las disputas académicas y las nimiedades eruditas." Atendiendo a este juicio suyo de las sectas, la formación académica y los acólitos, creo haber citado a Nietzsche (en el prólogo a mi escrito crítico-polémico)[1] no sin su consentimiento: "Uno paga mal a su maestro si permanece siempre discípulo. ¿Y por qué no queréis arrancarme la corona?". Por cierto, el ámbito de su importante influencia no ha disminuido por el hecho de que yo haya tirado de la corona. Los impulsos que recibí de usted en los años de juventud siguen, sin embargo, o precisamente por eso, teniendo un efecto duradero. Y lo cierto es que no empecé a criticarlo recién desde mi vuelta del exilio, sino ya desde mi trabajo de habilitación.[2] Usted, después de su nombramiento en Marburgo, no sólo me permitió sino que me aconsejó decididamente alejarme y aprovechar una oportunidad de ganarme la vida en una librería de Roma en lugar de pasar en su cercanía el tiempo de preparación de la habilitación prevista.

> La oportunidad en Roma viene como anillo al dedo. Usted no sería el primero que se prepara en Italia para la habilitación. No veo diferencia [...] en que la actividad secundaria sea el comercio de libros o la confron-

[1] "Heidegger, pensador de un tiempo indigente", 1964, en este volumen (pp. 155-287). Sobre la cuestión de la naturaleza, véase el segundo apartado (pp. 202-236).

[2] Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, prefacio, nota 1; ahora en *Sämtliche Schriften*, t. I: *Mensch und Menschenwelt*, Stuttgart, 1981, p. 11.

tación de manuscritos. Yo no dejaría escapar la oportunidad. Estar aquí es una tortura; de algún modo, uno escucha y se interesa por los sucesos ocasionales. Si algo me impulsara a ir a Japón –lo cual es prácticamente imposible–, sería el intento de sustraerme a mis alumnos, pues a ellos no se les pasa por la cabeza estudiar en otro sitio. De todos modos, aquí todo es un enredo. (21 de agosto de 1924.)

Cuando en 1927 le entregué el trabajo y usted ya se había declarado dispuesto a aceptarlo, me escribió con gran generosidad:

Si usted coincide o no coincide objetivamente conmigo, no es para mí un punto de vista para aceptar o rechazar el trabajo; tampoco lo es el hecho de que haya o no entendido mi trabajo en todas sus cuestiones fundamentales. Que ocasionalmente se haya tomado la crítica demasiado a la ligera y haya subestimado las dificultades de los problemas y sus presupuestos, lo he apuntado en el margen sólo en su interés. Los ataques solapados y las indirectas con aires de superioridad corresponden al tono en que uno publica sus primeras cosas. Después de una década, se calman tales gestos. (20 de agosto de 1927.)

¡Un pronóstico demasiado optimista! Ya han pasado desde entonces cuatro décadas, sin que yo haya cedido. Y dos años después, cuando temía que usted hubiera tomado a mal mi divergencia, me escribió:

¡Cómo habría de tomarla a mal! Si hubiera sido así, habría podido oponerme, con gran comodidad y sin dificultad, a su habilitación. ¡Busque usted entre los bonzos actuales uno que habilite a un discípulo con un trabajo tan *en contra!* No me lo cuento como un mérito, pero me sorprendo [...] de lo poco que me comprende [...] en cuanto a mi actitud, cuando usted, tal como sugieren sus observaciones, supone un enojo. (3 de febrero de 1929.)

¿A qué vienen estas reminiscencias personales? A que no se puede hablar correctamente de mi relación con su personal trabajo vital sin incluir también la relación personal. Si la filosofía es una cuestión del hombre completo, de su "existencia", entonces no se puede

separar persona y cosa. También sobre esto le escribí en mi primer semestre en Friburgo, pues yo no podía conciliar sin más su énfasis en la intención científico-conceptual con el *pathos* existencial, tal como yo lo conocía por Nietzsche y Kierkegaard.

> Primero, la discusión padece el error fundamental de que usted y Becker me miden (hipotéticamente o no) con parámetros como Nietzsche o Kierkegaard [...] y con otros filósofos creadores. Esto no se puede prohibir, pero hay que decir que yo no soy un filósofo, y ni siquiera me imagino que pudiera hacer algo comparable; no está para nada dentro de mis intenciones [...] Por tanto, ni siquiera se puede considerar quién de ustedes me comprende correctamente (de qué lado estoy); y lo que digo no es ninguna mediación barata, sino lo contrario: usted y Becker se encuentran a igual distancia de mí, sólo que en diversas direcciones [...]. Yo puedo poner el énfasis en la investigación, pero con una preocupación fundamentalmente diferente de la de Becker -yo doy a la persona una importancia decisiva-, pero considerando las posibilidades de realización de las que honestamente dispongo -sin intención de crear-; por tanto, con el peligro de trillar mera paja, en comparación con los grandes, si sólo trillara realmente en *mi* nombre. (19 de agosto de 1921.)

Y ahora sobre la auténtica cuestión que me importa en mi relación con su trabajo. Yo estudié al mismo tiempo filosofía y biología, y ya en el bachillerato había tenido una inspiradora clase de biología. Allí comprendí por primera vez, en el análisis microscópico del flujo del protoplasma en los estambres de una flor y del movimiento de infusorios y algas unicelulares, qué milagro es la organización de la vida de un organismo. De ahí que en su planteo existenciario-ontológico echara de menos la *naturaleza*... alrededor de nosotros y en nosotros mismos. Si falta la naturaleza, no falta un ente o un ámbito del ser entre otros, sino que se deja fuera la totalidad del ente en su entidad, y no se la puede incorporar después para completarla. Pues ¿qué ha de ser la naturaleza, si no es la *única* naturaleza de *todo* el ente, cuya fuerza generadora hace que todo cuanto es -por tanto, también el hombre- surja de ella y luego también perezca? A mí me parecía que

en *El ser y el tiempo* la naturaleza desaparecía en la comprensión existenciaria de la facticidad y del estar-arrojado. A estos primeros cuestionamientos míos y oposiciones, usted me respondió:

> La "naturaleza" del hombre no es algo por sí mismo y adherido al "espíritu". La pregunta es: ¿existe una posibilidad de extraer de la *naturaleza* un hilo conductor y fundamental para la interpretación *conceptual* del *Dasein*, o de extraerla del "espíritu", o de ninguno de los dos, sino originariamente de la totalidad de la constitución del ser, en que, en una intención conceptual, lo existenciario tiene en general prioridad para la posibilidad de la ontología? Pues la interpretación antropológica puede recién ser llevada a cabo como ontológica sobre la base de una aclarada problemática ontológica. (20 de agosto de 1927.)

Cuando ahora, dejando de lado el énfasis en la interpretación conceptual, se me plantea la pregunta ontológica de qué *es* esta naturaleza que presupongo como lo primero y lo último, entonces sólo puedo dar la misma respuesta que usted dio una vez en relación con el "ser": la naturaleza es "ella misma", absolutamente independiente (*id quod substat*),[3] existente en sí y siempre en movimiento. Pero en lo que concierne a la cuestionable naturaleza y no-naturaleza del hombre, me serví, para salir de la confusión, del intento de comprender la existencia que sale de toda la naturaleza y la trasciende como ambigüedad ontológica:[4] el hombre puede vivir como una naturaleza pensante corporal, sólo en tanto asuma su *Dasein*; pero él sólo puede asumirse porque por naturaleza él ya es ahí y vive, se relaciona consigo mismo y piensa. Así, regresa la definición tradicional del hombre como un *animal rationale*, que usted combatió en todos los frentes y atribuye al olvido del ser por parte de la metafísica; tiene la ventaja de no definir al hombre de manera unívoca, unitaria y unilateral, mediante el alma y el espíritu, o la conciencia y la existencia, o co-

[3] Cf. Karl Löwith, *Das Individuumin in der Rolle des Mitmenschen*, t. I, pp. 60 y ss.
[4] *Ibid.*, pp. 37 y 38; cf. *Gesammelte Abhandlungen*, 1960, pp. 179 y ss. y 205 y ss.

mo el "ahí" del ser, sino como una escisión corpórea de animalidad y racionalidad. La manera extrema de esta escisión se atestigua en la posibilidad de la autoaniquilación: en que el hombre es el único ser vivo que no sólo tiene el instinto de autoconservación sino también la "libertad para la muerte". En esta cuestión central de la analítica del *Dasein* me chocó la diferencia decisiva entre punto de partida y objetivo. Pues nunca me ha iluminado el hecho de que el ser para la muerte, comprendido de modo existenciario-ontológico, pudiera quedar aislado del fenómeno natural del vivir y, en consecuencia, tampoco del dejar de vivir y morir, ni que una comprensión de la vida pudiera ser posible sólo por reducción privada a partir de la constitución existenciaria del ser.[5]

La muerte es en *El ser y el tiempo* el fin del *Dasein* que tiene que insertarse en la existencia en tanto un ser-en-el-mundo en cada caso propio, y el ser para la muerte es una posibilidad de existencia auténtica. La libertad para la muerte, de la que se habló con letras doblemente espaciadas[6] en relación con el propio poder-ser-total, se basa en que ningún *Dasein* humano ha decidido jamás en libertad si quiere venir al *Dasein* o no.[7] El hombre está arrojado en su "ahí" y, por eso, tiene que "asumirse" junto con su fin nulo, para poder existir en libertad y proyectarse en sus posibilidades. La libertad para la muerte es la "instancia máxima" de nuestro ser-en-el-mundo.[8] Esta última instancia de un existir libre no pretende de ningún modo ser entendida como libertad para la autoaniquilación. Por el contrario: devuelve al hombre a su existencia instantánea, para hacer efectiva la inminencia de la muerte en la existencia. La autodes-

[5] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 10 [ed. esp.: México, Fondo de Cultura Económica, 1951]. Cf. Erwin Straus, "Philosophische Grundfragen der Psychiatrie II, Psychiatrie und Philosophie", en *Psychiatrie der Gegenwart*, 1963, pp. 928 y ss., y del autor, la contribución en *Heidegger*, ed. de Otto Pöggeler, 1969, pp. 54 y ss.

[6] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 53.

[7] *Ibid.*, § 44 c.

[8] *Ibid.*, § 63.

trucción, en cambio, quitaría al *Dasein* el suelo de un existenciario ser para la muerte.

Que a pesar de este concepto existenciario de la muerte se piensa también en la posibilidad real de la autoaniquilación, lo muestra la referencia[9] al "escéptico" que en la "desesperación del suicidio" da fin a su vida y, con ello, elimina cualquier relación con la inminencia de la muerte. La muerte comprendida de modo existenciario es y permanece, sin embargo, una posibilidad del ser que el *Dasein* tiene que asumir en cada caso sobre sí, y que es la posibilidad más extrema, más auténtica y más propia, que es insuperable y sin referencia a nada más.[10] La muerte comprendida de modo existenciario no es un dejar de vivir ni un fallecer ni un morir, sino que el morir se funda existenciariamente en el ser para la muerte. La experiencia de la muerte de otros que han muerto antes que nosotros, es decir, la única experiencia que tenemos de la muerte de manera fáctica, interesa desde este punto de vista tan poco como el proceso fisiológico del morir. Lo que concierne al análisis existenciario de la muerte es exclusivamente la posibilidad del propio comportamiento respecto de ella.

En esta cuestión central de la analítica del *Dasein*, yo no podía seguir su curso de pensamiento, pues si el *Dasein* se asume a sí mismo, no puede asumir su fin de la misma manera, pues el fin real no es la más propia de las posibilidades, sino una necesidad natural que nos aguarda a todos, en la que coincidimos con todos. La muerte nivela, nos iguala. Recién la muerte nos enseña de manera irrefutable que el hombre es igual al hombre. No se la puede separar del fenómeno universal de vivir y morir. Nacimiento y muerte, comienzo y fin de toda existencia, cuyo presupuesto natural es el proceso del engendramiento, no pueden ser captados de manera existenciaria, pues no se basan en un comportamiento autoconsciente y voluntario. Acontecen sin más, independientemente de nuestras posibilidades o nuestro poder-ser. ¿Y cómo se habría de llegar a la idea

[9] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 44 c.
[10] *Ibid.*, § 50.

de comprender la muerte como un ser para la inminencia de la muerte propia, si no hubiéramos visto morir a otros? Por cierto, nadie disputará que la experiencia de la muerte que tenemos por otros sea algo decisivo en lo cual percibimos la nimiedad común a todos los hombres; pero también es algo profundamente satisfactorio porque el muerto alcanza la calma y el descanso perfectos de una vida que se ha consumado de algún modo. *Resquiescat in pace* es y continúa siendo el más acertado epitafio. No se puede decir más sobre la muerte; no es una clave para comprender nuestro *Dasein*, pero sí forma parte de la naturaleza del hombre, en tanto éste es un ser vivo terrenal. Lo que de la muerte puede angustiarnos en la vida no es la muerte misma, sino la imaginaria representación de presenciarla y la agonía del moribundo. "La muerte nos habla con profunda voz para no decirnos nada."[11]

El sueño, se podría agregar, nos habla con voz inaudible para decirnos que un análisis del hombre orientado al *Dasein* en vela omite la mitad de la existencia humana. Si algún día nos durmiéramos sin volver a despertar y sin poder relacionarnos ni con nosotros mismos ni con el mundo, estaríamos muertos. Esto muestra que el sueño es la otra cara de toda nuestra existencia viviente, y tan poco separable de su vida como el en cada caso más propio ser para la muerte de la mortalidad del ser vivo.

La naturaleza del hombre se muestra no sólo en la entera corporalidad con sus sentidos que nos abren el mundo y en la vida instintiva de la sexualidad, sino ante todo en el sencillo fenómeno de que nosotros pasamos dormidos y sin conciencia un tercio de nuestras existencias. Si uno no presupone –junto con la ontología tradicional del ser autoconsciente, del ser para sí, y del *Dasein* referido a sí mismo– que el hombre es tal como él se sabe y se comporta de manera consciente, sino que se entiende de una vez lo que significa que también sea hombre cuando él no es ahí para sí y no se relaciona consigo y con el mundo, a saber, en el sueño, entonces se modifica toda

[11] Paul Valéry, *Mauvaises Pensées*, París, Pléiade, II, p. 842.

la perspectiva respecto de lo que somos y de cómo somos en la totalidad de todo lo que es por naturaleza.

Intentaré concretar mi tesis sobre la naturaleza del hombre siguiendo un análisis descriptivo del estado de vigilia de Erwin Straus,[12] por cuanto todo pensamiento sobre sí mismo y el mundo y la relación entre ambos presupone que se está despierto y no soñando dormido. Estos estados alternantes del *Dasein* humano, de los que sólo en la vigilia se es "ahí", van unidos con la diversidad de las posturas corporales. Para dormir, uno se acuesta; el estado de vigilia comienza con el despertarse y levantarse y es él mismo un estar de pie. Las funciones orgánicas continúan en el sueño de un modo tan inconsciente como en la vigilia, pero toda la sensibilidad y la motricidad y, con ello, también el estado-de-abierto para el mundo en torno de nosotros se encuentran reducidos en el estado del sueño. En el sueño, el hombre se encuentra recogido en sí mismo, vive en un mundo onírico; al despertar, regresa nuevamente al mundo diurno compartido con los otros. Apenas despertamos, volvemos a ligarnos al tiempo anterior a quedarnos dormidos, como si no hubiera pasado nada en las ocho horas intermedias. No proseguimos la vida del sueño, sino que tratamos el sueño sólo como una interrupción de la vigilia de la vida diurna, que retomamos en el punto en que fue interrumpida por el dormir. Por lo tanto, no vivimos de manera continua, sino en una prosecución a saltos de la existencia en vela y en su temporalización recordante y expectante. El nacimiento, el salir a la luz del mundo, es el primer despertar elemental, que el recién nacido experimenta probablemente de manera chocante, del que no tenemos conciencia y del que no nos podemos acordar. Ni siquiera nos acordamos de los primeros cuatro o cinco años, tan decisivos para todo el desarrollo humano posterior. Pero también después del nacimiento, el niño recién nacido pasa la mayor parte del tiempo durmiendo. Esta alternancia periódica entre dormir y estar despierto no está desarrollada en los seres vivos inferiores del reino animal; éstos no duermen ni

[12] Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, 2ª ed., 1956, pp. 279 y ss.

están despiertos. Recién en el ser humano adulto surge la alternancia regular de acuerdo con las horas del día. El hombre civilizado puede transgredir y superar esta determinación natural, puede reducir las horas de sueño a unas pocas, y hacer de la noche el día, pero ningún hombre puede vivir sin dormir. En el despertar, el hombre se despierta al sentimiento de sí mismo y a la autoconciencia. Sólo a partir de esta relación consigo mismo, todo lo demás se determina como algo distinto de nosotros. Se convierte en lo que se opone a nuestro sí-mismo. Cuando recupero la conciencia de mí mismo al despertar, también ya está cumplida la otra experiencia de que hay algo distinto de mí. El despertar es el ya acostumbrado establecimiento de la distinción entre mismidad y alteridad, una distinción que se vuelve a anular en el dormir. La transición de la vigilia al sueño, el dormirse, no significa, sin embargo, que el sueño sea una vigilia reducida. El dormirse puede requerir más o menos tiempo, pero la transición en cuanto tal se produce de manera abrupta mediante un corte repentino y ya no más consciente de la continuidad de la vida despierta. De repente se deja de ser ahí para sí; uno se ha ido y se haya ante los ojos sólo para otras personas despiertas, e incluso para ellas de otra manera que antes. De modo igualmente abrupto que el dormirse sucede el despertar, a pesar de que una duermevela preceda al acto de abrir los ojos y levantarse. Uno cierra los ojos para dormirse, es decir, uno se cierra a la impresión sensible del mundo. Lo que se vive en sueños al dormir sigue siendo, por más que sea soñado con vivacidad, un mundo onírico donde no rigen las leyes de la vida despierta. Todo puede transformarse en el sueño. Personas, acontecimientos, cosas se desplazan, se densifican. Una persona puede tener la apariencia de X, comportarse como Y y transformarse en Z. Todo puede transformarse sin resistencia. Lo que se olvida, se sofoca y se reprime en la vida despierta puede volver a aparecer en el sueño. Cuestiones largamente olvidadas pueden ser recordadas, así como a veces, por el contrario, puede presentirse algo futuro. En el sueño uno está inmediatamente en sí, pero no, como en la vida despierta, en el *ser-otro* en sí mismo, porque la vida onírica no conoce el acto de autodife-

renciación. Muchas veces se ha intentado establecer un criterio objetivo para la distinción entre la vigilia y el sueño, con el resultado negativo de que no existe tal criterio. Esto se explica pues la distinción entre vigilia y sueño resulta precisamente del acto de diferenciarse a sí mismo, un diferenciarse que es el repentino despertarse del dormir y sus sueños. El hecho de que uno sueñe que sueña no quiere decir que esté despierto, y la duda de si algo fue soñado o sucedió en realidad no puede ser anulada teóricamente.

En la antropología de Rosenkranz,[13] elaborada sobre *La fenomenología del espíritu* de Hegel, el dormir y su mundo onírico se interpretan con razón a partir de la vida despierta y en vistas a ésta, en tanto el dormir y sus sueños son una privación de la vida despierta y consciente y no pueden comprenderse ni interpretarse a sí mismos. Todo lo inconsciente es interpretado a partir de la conciencia como no-consciente, y si se quiere saber qué son el dormir y el sueño y lo inconsciente, uno tiene que no dormir ni soñar ni vivir sin conciencia. A pesar de esta prioridad metódica de la conciencia y del espíritu autoconsciente para comprender aquellos procesos que se cumplen por esencia de manera inconsciente, se debe comprender que el estado literalmente originario del hombre antes del nacimiento es el inconsciente-durmiente, al que regresamos todos los días, porque tampoco la persona adulta y despierta puede vivir puramente como sí-mismo consciente. Si pudiera, no sería un hombre real, sino un espíritu carente de naturaleza o un espectro. El presupuesto de la ontología de la conciencia, de Descartes a Hegel y también hasta la filosofía de la existencia –de que el ser consciente de sí mismo y referido a sí mismo también es el parámetro de comprensión del ser inconsciente-vivo–, es sólo la mitad de la verdad. Si se lo toma como la totalidad de la verdad, es falso, pues un modo del *Dasein* humano que no está determinado por la conciencia despierta precede al ser consciente de sí mismo. El hecho de que la conciencia sea la norma de la *comprensión* de lo inconsciente no significa que sea tam-

[13] Karl Rosenkranz, *Psychologie. Wissenschaft vom subjektiven Geist*, 1837.

bién la norma de lo que *es* lo vivo en sí, a saber, algo distinto y más que una mera falta de conciencia. Incluso suponiendo que todo ser preconsciente, subconsciente e inconsciente estuviera orientado a la toma de conciencia, la otra mitad de toda la verdad seguiría siendo, sin embargo, no menos verdadera, a saber, el hecho de que también durante nuestro vivir y existir consciente y despierto la gran mayoría de las cosas sucede sin conciencia y que nosotros simplemente desconocemos cuán profunda y cuán ampliamente penetra en la existencia consciente la *physis* del hombre de carne y hueso. La totalidad de los procesos orgánicos y vegetativos se realizan también durante la vida del hombre de manera inconsciente y, por eso, con gran seguridad. No podríamos tampoco pensar ni hablar si nuestro cerebro no estuviera constantemente irrigado. Tampoco se puede pensar porque se quiera pensar de manera consciente; a uno se le tiene que ocurrir algo sin intención, las ideas le tienen que llegar y suceder y unirse unas con otras. Pero tales pensamientos no nos llegan tampoco de un ser carente de vida y de naturaleza que los pre-piensa y envía.

De acuerdo con la naturaleza del *hombre*, intenté también establecer un punto de partida en relación con el *mundo* de la naturaleza. Un mundo de la naturaleza para nuestros sentidos corporales, pues los sentidos con los que percibimos las cosas del mundo también son un producto de la naturaleza; por lo tanto, habrá que suponer que se corresponden en cada caso con lo percibido. El ojo se desarrolla con la luz y, en la luz, para la luz. El mundo de la naturaleza es, definido formalmente, el uno y la totalidad de lo que existe por naturaleza. La relación que mantiene unitariamente unido a todo lo particular y diverso, como si fuera un todo, sólo puede ser un orden en que todo está coordinado. Por mucho que el hombre se encuentre fuera de la naturaleza, que ex-sista, trascienda, refleje, no se encuentra excluido de esta pertenencia y coordinación de la totalidad del mundo de la naturaleza, por más que no sepa nada de esto de manera inmediata. La coordinación de nuestro movimiento corporal y nuestra orientación con el campo gravitatorio, por medio de un órgano determinado en el oído interno, se realiza tan inconscientemen-

te como la orientación de las aves migratorias según la posición cambiante del Sol. En este orden que produce la unidad de un todo a partir de lo múltiple está implicado también el hecho de que el orden no pueda ser un día de un modo y otro día de otro. Para ser un orden, tiene que ser siempre tal como es. Pero a lo que siempre es como es y no puede ser de otro modo, se lo denomina necesario. Si el mundo no fuera un fiable orden universal en la totalidad de su movimiento, no sería un mundo. Y si se supone que sus ámbitos son más o menos perfectos, entonces su coordinación sería también un orden jerárquico, y no se podría evitar la pregunta: ¿qué rango ocupa el hombre dentro de la totalidad de lo que es por naturaleza? Probablemente uno muy subordinado en relación con la totalidad del mundo físico. Pues este mundo puede concebirse sin una relación esencial con el *Dasein* del hombre, pero ningún hombre es concebible sin mundo.[14] Llegamos al mundo y lo dejamos; no forma parte de nosotros, sino que nosotros formamos parte de él. Este mundo de la naturaleza es siempre él mismo y no varía según los criterios de nuestras cambiantes interpretaciones del mundo. Era en la época de Aristóteles el mismo que en los tiempos de Newton y de Einstein. El mundo de la naturaleza no puede ser definido satisfactoriamente a partir de nuestra relación con él y nuestra comprensión de él. La naturaleza elemental se nos muestra especialmente im-

[14] En oposición a esto, en *Was ist Metaphysik?* (5ª ed., p. 13) [trad. esp.: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Fausto, 1992] Heidegger expresa "la suposición que sustenta todo", de que la esencia del hombre sería esencial para el ser mismo y que éste necesitaría de aquélla. Cf. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 124 y 156 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993]; *Holzwege*, pp. 337 y ss. [trad. esp.: *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998]; *Vorträge und Aufsätze*, pp. 41 y 99 [trad. esp.: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994]; *Was heißt Denken?*, pp. 114 y ss. [trad. esp.: *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1958]; *Identität und Differenz*, pp. 23 y ss. [trad. esp.: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988]; *Der Satz vom Grund*, pp. 146 y 157 [trad. esp.: *La proposición del fundamento*, Barcelona, Edicciones del Serbal, 2003]; *Gelassenheit*, pp. 64 y ss.; *Unterwegs zur Sprache*, pp. 30, 155, 197, 254, 260 y 261.

pertinente en relación con un entorno cultivado por el hombre; pero los elementos mismos, por ejemplo, el poder del fuego y el agua, no pueden ser comprendidos correctamente a partir de la regulación de un río o de una estufa. Lo que se descubre de este modo es siempre lo que usted ha denominado la "naturaleza del entorno" de nuestro mundo próximo. Sólo este mundo próximo puede ser expuesto de manera convincente como una "totalidad circunstancial" de relaciones referenciales, que refieren todas a un "por causa de", a partir del cual todas las cosas del entorno se estructuran en el sentido de un para-que y para-eso, sobre-el-fondo-de-qué, un con-qué y para-qué. Pero en cuanto uno abandona sus cuatro paredes y su lugar de residencia y el país y el pueblo históricos a los que uno pertenece accidentalmente, y sale de la civilización, se abre incluso para el cavernícola actual del histórico mundo del hombre el poder elemental de la naturaleza y la grandeza monótona *del* mundo, que no es el nuestro y que no refiere a nosotros como su por-causa-de, sino sólo a sí mismo.

Desde *El ser y el tiempo* se habla mucho del *Dasein* como ser-en-el-mundo, pero el mundo de este *Dasein* no es un cosmos ordenado, sino nuestro mundo-con y entorno próximo y también más amplio. Tampoco se puede disputar que este mundo así entendido sea nuestro mundo cotidiano y próximo, pero sí se debe preguntar si a partir de él se vuelve accesible el mundo mismo en su totalidad. Al final, el mundo comienza a aparecer allí donde no camina junto al *Dasein* y con la correa de éste, sino que se mueve por sí mismo. Lo máximo que deja ver la perspectiva existenciaria es que el *Dasein* que crea mundos se encuentra a la vez determinado y gobernado por aquello que supera, que está cautivado y atrapado por el ente en su totalidad, en medio de la cual se encuentra. La correspondencia recíproca entre relacionarse con y encontrarse en, entre proyección y estar-arrojado, entre ir-más-allá y estar prendado, y, en general, entre poder e impotencia, muestra una vez más que su interpretación del "ser-en" y del "ser-en-el-medio" surge de un *Dasein* que no se interesa principalmente por la totalidad del mundo sino por su más

propio poder-ser. En el tratado *De la esencia del fundamento*, en que se continúa el análisis del mundo de *El ser y el tiempo*, se toma posición positivamente respecto del concepto antropológico del mundo. La argumentación parte de que "cosmos" no designa tanto la totalidad del ente, sino, más bien, un modo del ser. La totalidad del ente puede estar constituida como un cosmos o como un caos. Sin embargo, en lugar de colegir que el mundo, comprendido tal como lo hacían los griegos, es en primer lugar un *orden universal*,[15] se dice que no fue recién el mundo comprendido de manera cristiana, sino también el cosmos griego, el que era relativo al *Dasein* humano, aunque al mismo tiempo lo incluyera. El cristianismo sólo habría agudizado y aclarado la relación esencial del mundo con el hombre. Para fundamentar esta relatividad del mundo respecto del *Dasein*, usted remite al fragmento 89 de Heráclito, donde se dice que los despiertos viven en un mundo compartido y los durmientes, en cambio, cada uno en el suyo. Pero ¿significa esta distinción que el mundo de los despiertos "pertenece" así como el de los durmientes al *Dasein* del hombre, y es, por lo tanto, relativo a nosotros y nada en sí mismo? ¿O la frase de Heráclito dice, en cambio, que el cosmos es "el mismo para todo y todos", que para el despierto solamente se presenta en su verdad, es decir, en su independencia que va más allá del hombre? El cosmos griego guarda una relación con el hombre, sólo en tanto el orden justo del mundo del hombre remite al ejemplar orden universal en su totalidad. Un ser desordenado en sí mismo, que "existe" esencialmente –en "situaciones límite" o en tanto una "facticidad arrojada" o como un "agujero" que es "para sí"– no puede descubrir el carácter cósmico del mundo ni la naturalidad de la naturaleza. La naturaleza no puede abrirse a ningún *Dasein* insensible e incorpóreo. En *El ser y el tiempo* se habla de la naturaleza en tanto un ente intramundano entre otros entes y en tanto "caso límite", pues ella ni "existe" como el hombre, ni es "a la mano" como un instrumento ni "ante los ojos"

[15] Cf. Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, 1960, pp. 238 y ss.

como una piedra. Si bien es cierto que en *El ser y el tiempo* se observa en nota[16] que el caso de la naturaleza viva es diferente del caso del ente intramundano y del mundo en tanto "por causa de", nunca se cuestiona, sin embargo, la perspectiva existenciaria del análisis del mundo. Incluso la experiencia de la naturaleza se basaría en la cura. Un viraje de la dirección del planteo tiene lugar recién en el tratado *Sobre el origen de la obra de arte* y en el tratado sobre *La cosa*, en que cielo y tierra se nombran por primera vez.

Con esto quiero concluir mi intento de hacer valer, frente a la pregunta por el ser, el mundo de la naturaleza, que existe por sí mismo mudo e indudable. Sin embargo, creo coincidir con usted en un punto, a pesar de toda la crítica insuficiente y la explicación deficiente: en que lo esencial es algo sencillo, algo –para mí– quizá demasiado sencillo.

[16] Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 1929, p. 95, nota 2 [trad. esp.: "De la esencia del fundamento", en *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Ávila, 1965].

APÉNDICE

REFERENCIAS

FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

Primera publicación en *Zeitschrift für Deutsche Bildung*, 8, 1932, pp. 602-613.

LA SITUACIÓN ESPIRITUAL DE LA ÉPOCA

Primera publicación en *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 9, 1933, pp. 1-10.
Reimpresión sin modificaciones en *Karl Jaspers in der Diskussion*, ed. de Hans Saner, Múnich, Pipen Verlag, 1973, pp. 142-152.

EL DECISIONISMO OCASIONAL DE CARL SCHMITT

Primera publicación en *Revue Internationale de la Théorie du Droit / Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts (Brno/Brünn)*, 9, 1935, pp. 101-123. Bajo el seudónimo "Hugo Fiala", que Löwith utilizó ocasionalmente.

La primera publicación no contiene las disquisiciones sobre Martin Heidegger (pp. 78-85 de la presente edición) y Friedrich Gogarten (pp. 86-89 de la presente edición). La versión que presentamos aquí sigue la última de los *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960, pp. 93-127.

Las expresiones de Löwith sobre el papel desempeñado por Martin Heidegger como rector de la Universidad de Friburgo se remontan al tratado *El nihilismo europeo*, de 1940 (como sección "El horizonte político de la ontología de la existencia de Heidegger") y coinciden en parte con lo escrito allí (ahora accesible en *Sämtliche Schriften*, t. II: *Weltgeschichte und Heilsge-*

schehen, Stuttgart, J. B. Metzler, 1983, pp. 473-540, especialmente, pp. 515 y 516 y pp. 519-522). El discurso del Rectorado referido por Löwith en la nota 89, ahora en *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* [La autoafirmación de la universidad alemana], ed. rev. de la impresión de 1933, ed. de Hermann Heidegger, Fráncfort del Meno, Klostermann Verlag, 1983. Esta edición contiene una justificación de Heidegger del año 1945, que no había sido publicada hasta ahora.

MARTIN HEIDEGGER Y FRANZ ROSENZWEIG. UN AGREGADO A *EL SER Y EL TIEMPO*

Primera publicación bajo el título "M. Heidegger y F. Rosenzweig or Temporality and Eternity", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 3, 1942/1943, pp. 53-77.

La versión aquí presentada sigue la última versión de los *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960, pp. 68-92. Löwith incorporó un nuevo párrafo introductorio en la versión alemana; por eso fue eliminada la noticia biográfica de la primera versión inglesa. Ésta reza:

> Cuando en 1928 me establecí como auxiliar bajo la dirección de Heidegger en la Universidad de Maburgo, Franz Rosenzweig vivía a una distancia de aproximadamente dos horas de tren en Fráncfort del Meno. Su nombre nos era conocido por su libro sobre Hegel. Que él también había publicado en la misma época *La estrella de la redención*, no lo sabíamos. Inadvertido por el comercio y el ajetreo académicos, Rosenzweig murió en 1929 después de haber estado enfermo por ocho años: su cuerpo sufrió una parálisis progresiva que pronto lo privó incluso de la facultad de hablar. Al final podía levantar sólo un dedo con el cual hacía señas y movía las teclas de su máquina de escribir. Su mente, empero, permaneció lúcida hasta la muerte, a la que llamó un par de horas antes de que sucediera "el momento de todos los momentos", concedida por el Señor mientras dormía.
>
> Cuando en el otoño de 1936 abandoné Europa para dirigirme a Japón, entre los libros que me llevé estaban las cartas de Rosenzweig, que habían aparecido en 1935 y me fueron recomendadas por un amigo. Pero no fue sino hasta 1939 que sentí la urgencia de leer esas 700 páginas. La impresión que me causó la personalidad de Rosenzweig fue tan fuerte que inmediatamente me pro-

curé su principal obra en filosofía, *La estrella de la redención*, y la compilación de sus *Kleinere Schriften* [Escritos menores], y leí minuciosamente esas más de 1.000 páginas de un tirón. Mi interés surgió en parte por la llamativa similitud entre el punto de partida filosófico de Rosenzweig y el de mi propio maestro. Si Heidegger ha tenido algún "contemporáneo" que no sólo merezca esta designación en el sentido cronológico, éste fue el judío alemán cuyos propios pensamientos no eran ni remotamente conocidos por Heidegger o sus alumnos.

Pero para Rosenzweig la existencia espiritual de Heidegger no era tan desconocida.

HEIDEGGER: PROBLEMA Y TRASFONDO DEL EXISTENCIALISMO

Primera publicación en *Social Research*, 15, Nueva York, 1948, pp. 345-348.

La versión aquí presentada sigue la edición *Nature, History and Existencialism, and Other Essays in the Philosophy of History*, introducción crítica de Arnold Levison, Evanston, Northwestern University Press, pp. 30-50.

HEIDEGGER, PENSADOR DE UN TIEMPO INDIGENTE

Primera publicación en libro: Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1953.

La segunda edición de este libro apareció en 1960 (Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag) y la tercera, en 1965 en la misma editorial. La versión que presentamos aquí sigue esta edición. El libro fue compuesto por Löwith a partir de las siguientes publicaciones particulares.

–"Heideggers Kehre", en *Die Neue Rundschau*, 62, 1951, cuaderno 4, pp. 48-79 ("Sobre la autorresolución del *Dasein* y el ser que se da a sí mismo", en este volumen).

–"Martin Heidegger: Denker in dürftiger Zeit", en *Die Neue Rundschau*, 63, 1952, cuaderno 4, pp. 1-27 ("Historia, historicidad y destino del ser", en este volumen, pp. 202-236).

–"Heideggers Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", en *Die Neue Rundschau*, 64, 1953, cuaderno 1, pp. 105-137 ("La interpretación de lo tácito en la sentencia de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en este volumen, pp. 237-280).

–"Der Denker Martin Heidegger", en *Stuttgarter Zeitung*, núm. 222, 26 de septiembre de 1959, p. 51 ("Hacia una apreciación crítica de la influencia de Heidegger", en este volumen, pp. 280-287). Este panorama se encuentra contenido sólo en la tercera edición del libro.

Un recuerdo de Edmund Husserl

Primera publicación en *Edmund Husserl, 1859-1959: Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, La Haya, Martinus Nijhoff Verlag, 1959, pp. 48-55.

La versión aquí presentada sigue los *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1966, pp. 268-273.

Las lecciones sobre Nietzsche de Heidegger

Primera publicación en *Merkur*, 16, 1962, pp. 72-83. La versión aquí presentada sigue los *Vorträge und Abhandlungen 1930-1970*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1971, pp. 84-99.

La posición de Dilthey y de Heidegger respecto de la metafísica

Primera publicación en *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1966, pp. 253-267.

La cuestión del ser en Heidegger: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza

Primera publicación en *Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlaß seines 80. Geburstags* de Jean Beaufret, Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Karl-Heinz Volkmann-Schluck. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 4, 1969, Heidelberg, Winter Verlag, 1969, pp. 36-49.

La versión aquí presentada sigue los *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1971, pp. 189-203.

También en ocasión del 80° aniversario del nacimiento de Martin Heidegger, Löwith escribió un breve recuerdo que transcribimos a continuación (apareció en *Martin Heidegger im Gespräch*, ed. de Richard Wisser, Friburgo-Múnich, Karl Alber Verlag, 1970, pp. 38-41):

> Conocí a Martín Heidegger hace cincuenta años, cuando comencé mis estudios en Friburgo y él era un ignoto *Privatdozent* y asistente de Husserl. En el mismo año escuché en Múnich las exposiciones de Max Weber sobre *La ciencia como profesión* y *La política como profesión*. Dentro del ámbito de la universidad, fueron estos dos hombres extraordinarios quienes me provocaron una impresión decisiva y permanente y me dieron un parámetro de lo que puede ser un profesor sobresaliente.
>
> Ocho años después pude leer en Marburgo, donde hice mi habilitación con Heidegger, las pruebas de galera de *El ser y el tiempo*. Estos años que siguieron a la Primera Guerra Mundial fueron los más bellos, prósperos y productivos de mi generación. Produjeron casi todo aquello de lo que todavía hoy vivimos espiritualmente. Estuvieron caracterizados a la vez por una crítica de todo lo que provenía de la tradición y que todavía subsistía, de cuyo radicalismo la joven generación actual no puede hacerse una representación correcta, pues ella se rebela no por auténtica necesidad y hambre, luego de una catástrofe apenas superada, sino por saturación y hastío. El lema de *El ser y el tiempo*, la "destrucción" de la entera tradición metafísica u ontología, tenía, en esta situación posterior a la Primera Guerra Mundial, su motivo impulsor. Nos interpelaba de manera inmediatamente positiva, pues se vivía en la convicción de que nada de lo subsistente podía tener firmeza alguna si no se lo cuestionaba críticamente en sus fundamentos y se lo renovaba.
>
> Asqueado por la actividad cultural, también en la filosofía, Heidegger me escribió en ese entonces: "De instruirlo en novedades sobre cosas eruditas e impresas, soy poco capaz, y me vuelvo cada vez más incapaz. Una nueva revista de filosofía ha publicado su primer volumen, según el principio 'para el 1° de agosto tiene que aparecer algo sí o sí, contenga el volumen lo que contenga'. Un carácter crítico en sentido auténtico casi no se pondrá en práctica, y después de un año todo ya será caduco. Además hay ahora un *Symposium*, además de un *Logos* y también un *Ethos*, y en breve aparecerá también un *Kairós*. ¿Y cuál será el chiste de la próxima semana? Creo que un manicomio tiene un aspecto interno más razonable que esta época. Uno debe estar contento hoy de encontrarse fuera de

lo que circula y no circula. Cuando las cosas envejecen tan rápido, allí debe faltar el suelo. No hemos superado aún la cumbre del 'interés por la filosofía'. Primero lloverán en los próximos años 'ontologías'; se 'trabaja' según ciertas 'corazonadas'; y como la agudeza y la capacidad de escribir han crecido de manera extraordinaria, difícilmente se podrá estar en condiciones de demostrar distinciones a los otros", a saber: "la distinción entre aquello o aquel que es algo y aquello o aquel en que no hay nada".

La *Carta a los Romanos* de Karl Barth (que apareció en 1918) le parecía a Heidegger uno de los pocos signos de una auténtica vida espiritual; pero también en la teología reinaba, según él, la listeza del compromiso, que no se atrevía a tomar en serio la crítica a toda teología de Franz Overbeck.

El joven Heidegger estaba hecho de una madera a la que no podía afectar tal comercio. ¡Cuán inofensivo era en comparación con hoy! Retuvo largamente el aliento y tuvo aquella fuerza para demorarse y meditar que deja pasar a su lado todo lo meramente contemporáneo.

Este hombre esencialmente sencillo, tímido, callado y reservado se ha convertido, entre tanto, en un nombre conocido mundialmente, cuya palabra determina el pensamiento filosófico mucho más allá de Alemania, a pesar de que él no había esperado de *El ser y el tiempo* ningún efecto inmediato, pues su trabajo no estaba destinado a la escuela, a marcar una dirección, a ser continuado ni completado.

Cuando hoy tantos de sus discípulos hablan del "ser" y de la "historia del ser", yo no entiendo qué comprenden ellos bajo estos términos, si no disponen de la experiencia que tuvo Heidegger. Él mismo tenía en claro desde el comienzo que su trabajo en el ámbito del pensamiento sólo podía ser llevado a cabo por él y que llevaba la impronta de la singularidad y de la soledad del caminante solitario.

Sobre este volumen

La estructura de este volumen no precisa quizá ninguna explicación adicional; la línea que sigue constituye la documentación cronológica de los escritos y tratados en que Löwith se ocupó por tres décadas, desde 1940 hasta 1970, tan crítica como distanciadamente de la obra filosófica y la repercusión asombrosamente amplia de la filosofía de la existencia. Las íntimas y exteriores razones impulsoras de esta fidelidad en la distancia pueden haber sido de diversa naturaleza; su punto de partida se encuentra en la experiencia de crisis de la modernidad europea, compartida por toda una generación de artistas, hombres de letras y académicos, y en particular en la "historia de la decadencia" del pensamiento filosófico desde Hegel. A partir del claro sentimiento de insatisfacción por la filosofía académica, Löwith siguió a Heidegger a Marburgo, aún bajo la influencia de la fenomenología de Edmund Husserl. En un breve recuerdo escrito en 1970 describe las razones de ello:

> Conocí a Martín Heidegger hace cincuenta años, cuando comencé mis estudios en Friburgo y él era un ignoto *Privatdozent* y asistente de Husserl. [...] Ocho años después pude leer en Marburgo, donde hice mi habilitación con Heidegger, las pruebas de galera de *El ser y el tiempo*. Estos años que siguieron a la Primera Guerra Mundial fueron los más bellos, prósperos y productivos de mi generación. Produjeron casi todo aquello de lo que todavía hoy vivimos espiritualmente. Estuvieron caracterizados a la vez por una crítica de todo lo que provenía de la tradición y que todavía subsistía, de cuyo radicalismo la joven generación actual no puede hacerse una representación correcta, pues ella se rebela no por auténtica necesidad y hambre, luego de una catástrofe apenas superada, sino por saturación y hastío. El lema de *El ser y el tiempo*, la "destrucción" de la entera tradición metafísica u ontología tenía, en esta situación posterior a la Primera Guerra Mundial, su motivo impulsor. Nos interpelaba de manera inmediatamente positiva, pues se vivía en la convicción de que nada de lo subsistente podía tener firmeza alguna si no se lo cuestionaba críticamente en sus fundamentos y se lo renovaba.

Es seguro que la necesidad de destruir y renovar no fue decisiva para la sensación y la atracción que causó mundialmente la filosofía de la existencia, luego de la publicación de *El ser y el tiempo*, gracias a la crítica del olvido del ser; incluso en la Alemania de esos tiempos no era pequeño el número

de los que clamaban en el desierto. Antes bien, de la totalidad de la forma activa de hablar y de escribir de Heidegger surgió un efecto mágico.

> La fascinación que Heidegger ejercía sobre nosotros con su indeterminado estado-de-resuelto y su crítica despiadada no puede ser separada de su persona. Ya han pasado veinte años desde que llegué a Friburgo, pero todavía hoy él puede fascinar al oyente con el trasfondo de su exposición, y la influencia de su actividad de enseñanza puede percibirse en todas partes. Educado como jesuita, se transformó en protestante por indignación, en dogmático escolástico y pragmatista existencial por experiencia, teólogo por tradición y ateo como investigador, renegado de su tradición bajo los ropajes de su historiador. Existencialista como Kierkegaard con la voluntad de sistema de un Hegel, tan dialéctico en el método como monotemático en el contenido, afirmando de manera apodíctica a partir del espíritu de la negación, radical en lo último y dispuesto al compromiso en todo lo anteúltimo: así de escindido era percibido por sus alumnos, que, sin embargo, permanecían fascinados por él, pues superaba largamente en intensidad y radicalismo del poder y el querer filosóficos a todos los demás filósofos universitarios.

Löwith expresa este impacto contemporáneo desde la distancia del exilio japonés de 1939, como cierre de una detallada confrontación con el papel desempeñado por Heidegger en 1933 en su carácter de rector de la Universidad de Friburgo: esta confrontación era para Löwith tan esencial que la hizo imprimir en 1946 en la revista *Les Temps Moderns*, el receptáculo del existencialismo francés; le parecía tan fundamental que en 1960 la integró –aunque abreviada– en la nueva versión de su trabajo sobre el concepto de decisión en Carl Schmitt, escrito en 1935. A pesar de todas las particularidades que se nombran, y que no dejan nada que desear en cuanto a claridad, no debería perderse de vista que la intención central de Löwith no era reprochar al antiguo maestro una especie de fracaso moral; en favor de esto habla el carácter exhaustivo del análisis que realiza del discurso del Rectorado en ocasión del comienzo del semestre de verano de 1933, *La autoafirmación de la universidad alemana*, sus implicaciones en *El ser y el tiempo*, de 1927, y *¿Qué es metafísica?*, la lección inaugural de 1929. Löwith descubrió que la filosofía de la existencia de Heidegger, que declama con gran afectación una ontología hasta ahora inaudita, era una ontología sin ser, para cuyo pensador ya estaba en cuestión la forma de escribir de este ser auténtico.

Desde el comienzo, la crítica de Löwith a Heidegger prescindió de todo rasgo propio del discípulo, que uno encuentra en gran cantidad en el cur-

so de la historia de la recepción del pensamiento del ser. Löwith se concentra en la parte no escrita de *El ser y el tiempo*, en la siguiente cuestión decisiva: ¿con qué mensaje el pensamiento que se toma en serio a sí mismo regresa, finalmente, a sí? Löwith toma el título del tratado central de este volumen –como respuesta a la nueva edición de *¿Qué es metafísica?*– del texto de Heidegger sobre Hölderlin de 1936, en que se designa al poeta como el auténtico profeta del ser y se otorga al filósofo la responsabilidad de una llamativa retaguardia del conocimiento. "Pensador de un tiempo indigente" denomina la estructura de un fracaso filosófico, que finalmente cede a la inspiración poética el pensar auténtico del ser, con el que la filosofía de Heidegger enfrentó con coraje a toda la tradición filosófica de la metafísica occidental. También la oposición entre poeta y pensador, el círculo mágico del lenguaje de Heidegger, finaliza, imperceptiblemente, en una mirada que se acerca por medio de la poesía hacia donde surge una amenaza de fracaso filosófico y, con ella, debido a sus dificultades de expresión, un trabajo muy activo de sus intérpretes. En uno de los episodios más memorables de la historia de la filosofía, el solitario pensamiento de Heidegger, apartado del mundo, intenta una simbiosis con formas de expresión cuyo contenido objetivo es dudoso. Bajo tales presupuestos, las observaciones finales de Löwith en este volumen sobre la cuestión del ser en Heidegger deben ser leídas como reverencia al maestro de un gran error. En la pretenciosa ontología existencial de Heidegger, finalmente comprendida como seña del ser, se trata –según Löwith– de una ontología trascendental entre otras. La pregunta por la verdad del pensamiento formulada como provocación a toda la historia de la filosofía europea sigue permaneciendo abierta.

Bernd Lutz

ÍNDICE